

EUROPOS mentaliteto ISTORIJA

aidai

EUROPOS mentaliteto ISTORIJA

Pagrindinių temų apybraižos

Sudarytojas
PETER DINZELBACHER

aidai
1998

Europäische Mentalitätsgeschichte
Hauptthemen in Einzeldarstellungen
Herausgegeben von PETER DINZELBACHER
Stuttgart: Kröner 1993

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas

ISBN 9986-590-71-X

Turinys

Pratarmė

Neketiname pervertinti šios knygos; vis dėlto drįstame tikėtis, kad ji savo srityje bus pirmoji kregždė. Nors parašyta šimtai politikos ir tuzinai ekonomikos istorijų, ligi šiol neturime Europos mentaliteto istorijos, kuri aprėptų laiko tarpsnį nuo Antikos iki dabarties dienų. *Mentaliteto istorijos* apibrėžimą bei jos vietą istorijos mokslo sistemoje plačiau aptarsime po pratarmės esančiame skyrelyje, o čia tik nusakysime jos svarbiausią aspektą: *mentaliteto istorija* nagrinėja sąmoningas, o ypač nesąmoningas gaires, pagal kurias žmonės susikuria kiekvienai epochai būdingus vaizdinius, kurios lemia jų jausmus ir veiklą. Ji gilinasi į tam tikrų istorinių kolektyvų socialinę žiniją bei tiria pažinimo būdų ir vaizdinių pasaulių, formuojančių istorinę būtį intersubjektyviame lygmenyje, raidą. „Istorijos faktai iš esmės yra psichologijos faktai", – rašė Marcas Blochas.[1] Net tas, kas linkęs iškelti kitus aspektus, turės pastebėti, kad šiuo požiūriu esama istoriografijos deficito. Būtent šią sritį ir nagrinėja *mentaliteto istorija.*

Žinia, viso pasaulio ir visų laikų (kuriuos tik siekia mūsų turimi šaltiniai) žmonėms būdingas antropologijos požiūriu pastovus mąstymo, jausenų bei elgsenų kiekis, bendras visoms sinchroninėms ir diachroninėms *homo sapiens* variacijoms. Pavyzdžiui, seksualumas būdingas kiekvieno žmogaus būčiai, tačiau bendra nuostata jo atžvilgiu (slopinimas arba pabrėžimas), jo realizavimo formos (įprastos ir tabuizuotos praktikos), su juo susijusios konotacijos (seksas kaip grynas fizinis malonumas, kaip gyvenimą formuojantis meilės ženklas) ir t. t. visada būna skirtingos. Antai visiems žmonėms šypsena žinoma kaip emocinė reakcija į malonius ar linksmus dalykus. Tačiau malonumą arba linksmumą sukeliantys dalykai gali būti labai skirtingi. Kiekvienai kultūrai būdingas tam tikras kiekis vaizdinių (pavadinkime juos archetipais), kuriais išreiškiamos esminės būties kategorijos (pvz., šviesa = gėris, tamsa = blogis). Tačiau tai, su kuo šie vaizdiniai konkrečiai siejami, gali būti tiesiog diametraliai priešinga. Visoms tautoms pažįstamas gėdos jausmas, bet tai, kas jį sukelia ir kaip į jį reaguojama, gali taip skirtis, kad, tautoms susidūrus – o toks

susidūrimas yra ir praeities vertinimas – nesusipratimai, regis, iš anksto užplanuoti. Todėl gilindamiesi į raidą savo istorijos mentalitetų, kurių ankstesnės formos mums dažnai atrodo visai svetimos, galėsime labiau suprasti ir savo protėvių, ir kitose kultūros sferose užaugusių, bet šalia mūsų gyvenančių žmonių mąstymą, jausmus bei veiksmus.

Kiekviena disciplina nusistato tam tikrą kanoną dalykų, kuriuos ji traktuoja kaip savo „teritoriją", savo tyrimo objektus (reikia pasakyti, kad kanono klausimu požiūriai dažnai nesutampa). Tad ir *Mentaliteto istorijoje* pirma bus nagrinėjamos įvairios reikšmingos temos, o paskui pateikiamas tam tikro kolektyvo vienoje ar kitoje epochoje bendras mentaliteto vaizdas. Kiekvieno kolektyvo bei kiekvienos epochos atveju būtina atskirai aprašyti įvairias temas, kurių būta visais istorijos tarpsniais, mums įmanomais pasiekti su šaltinių pagalba; lyginant pasirodys tam tikroms visuomenėms, regionams ar epochoms būdingos struktūros, išryškės pastovūs dalykai ir pokyčiai, lyginimas taps mentalitetų istoriografijos pagrindu.

Toliau išvardysime ir trumpai iliustruosime pavyzdžių poromis šioje knygoje aptariamas *mentalitetų istorijos* specialias sritis, kurios bemaž visos pateikiamos diachroniškai:

- kūno ir sielos tarpusavio santykio vertinimas; sąmoningas kūno vertinimas ir nesąmoningas jo vaidmuo (pvz., kūnas kaip sielos kalėjimas; psichosomatinės vienovės idealas);
- požiūris į jaunystę ir senatvę bei su juo susiję vyraujantys visuomenės idealai (pvz., gerontokratija; jaunystės kultas);
- nuostata seksualumo atžvilgiu ir meilės reikšmė (pvz., sekso, meilės ir santuokos atskyrimas; romantinė meilė kaip *raison d'etre*);
- baimė ir viltys (pvz., pomirtinio pasaulio vaizdiniai; utopijos);
- vaizdiniai, nusakantys požiūrį į džiaugsmą, kančią ir laimę (pvz., ataraksija; psichofarmakologinių preparatų naudojimas kančiai įveikti);
- ligų vertinimas ir kova su jomis (pvz., liga kaip Dievo bausmė; kaip biologinės mašinos gedimas);
- mirties vaizdiniai ir elgesys mirties atveju (pvz., mirtis kaip gyvenimo cezūra; išstūmimas iš kasdienio pasaulio);
- individo, šeimos ir visuomenės išgyvenimas (pvz., su grupe susijusi individualybė; individualistinis genijaus kultas);
- visuomeniniai vertinimo kriterijai (pvz., garbė ir gėda; konservatizmas ir progresyvizmas);
- darbo ir šventės reikšmė (pvz., šventė kaip religinė praktika; „darbas išlaisvina");

- valdžios struktūravimas ir vertinimas (pvz., sakralinis valdžios įteisinimas; antiautoritarinis sąjūdis);
- požiūris į smurtą, karą ir taiką (pvz., teisingas ir šventasis karas; principinis prievartos atsisakymas);
- etikos ir teisės formos (pvz., etika kaip Dievo įsakymas; luominė teisė);
- estetiniai jausmai (pvz., gražu ir bjauru; *l'art pour l'art*);
- religingumas (pvz., su Dievo įvaizdžiu siejama baimė ir meilė; „Dievo kaip aiškinamosios hipotezės" atsisakymas);
- požiūris į aplinką ir gamtą (pvz., animistinė gamtos pajauta; aplinkosauga);
- kosmologija (pvz., pasaulis kaip organizmas; pasaulis kaip mašina);
- erdvės potyris (pvz., erdvės šventumas; judėjimo erdvėje modeliai);
- laiko potyris (pvz., ciklinis istorijos įvaizdis; natūralus arba dirbtinis laiko dalijimas);
- mąstysenos (pvz., asociatyvus mąstymas, diskursinis loginis problemų sprendimas);
- instinktų reguliavimas, paklūstant „civilizacijos" reikalavimams (pvz., užstalės etiketas; perdėtas dorybingumas);
- komunikacijos formos (pvz., oralumas ir raštingumas; gestų kalba).

Mentaliteto istorijos tyrimo galimybių spektras praktiškai labai platus; tai ir mikroistorinės studijos (antai kurio nors kaimo gyventojų nuostatos XIV a. pradžioje)[2], ir tam tikram laikui būdingų įvairių fenomenų išraiškingumas (mentalitetas, atsiskleidžiantis tam tikram laikui būdinga ikonografija)[3], ir bendros apžvalgos (pavyzdžiui, baimės istorija senovės Europoje)[4]; šiuo požiūriu vertinamos ir kai kurios šaltinių rūšys[5]. Noriai analizuojamas tam tikrais istorijos momentais, pavyzdžiui, didžiojo maro ar Didžiosios Prancūzijos revoliucijos laikais, vyravęs mentalitetas[6], įvairių regionų mentalitetas[7], taip pat su tam tikromis gyvenimo formomis susietas mentalitetas[8]; mentaliteto sąvoka tokia plati, kad taikoma net institucijoms[9]. Pamažu ir gretimos disciplinos, kaip antai literatūros mokslas[10], pradeda domėtis mentaliteto istorijos klausimais.

. . .

Sunkumai, iškylantys įgyvendinant tokį didelį sumanymą, kaip šis – Europos mentaliteto istorijos gairių apybraižą, turint galvoje palyginti nedidelį puslapių skaičių bei dabartinį mokslinių tyrimų lygį, akivaizdūs; planuodamas ir redaguodamas šią knygą, sudarytojas juos labai aiškiai suvokė. Nors gerai žinoma, kad kiekvienas istorijos reiškinys yra

ypatingas ir sudėtinis, vis dėlto galima tvirtinti, jog apibendrinimas istoriografijoje gali būti toks pat prasmingas, būtinas ir pateisinamas, kaip smulkaus mastelio planai, kartografijoje vartojami pagrečiui su stambaus mastelio žemėlapiais. Galiausiai žinijos perteikimo praktikoje apibendrinimų neįmanoma išvengti, jie būtini – tai rodo tokios mokslinių leidinių rūšies, kaip „žinynas", „žodynas", „enciklopedija", egzistavimas ir naudingumas. Tad šiuo požiūriu drįstame manyti, kad autorių ir skaitytojų nuomonės sutampa, nors toliau nuolat bus kartojamos tokios sąvokos, kaip kultūra, dvasia, svetimumas, savumas ir t. t., neplėtojant nei sąvokos istorijos, nei apibrėžimo variantų; beje, tokia požiūrių vienovė suponuojama bet kuriame kitų istorijos disciplinų veikale, nes kiekvienas tokio kūrinio autorius gali nagrinėti praeities liudijimus tik vadovaudamasis savo paties mąstymo, kalbos, ypač gnoseologijos *a priori*, kuriuos suformuoja jo gyvenamoji dabartis.

Visi šio leidinio straipsniai yra autonomiški, savaime suprantami vienetai, kuriuos visai nebūtina skaityti iš eilės. Įvade pateikiamus teorinius samprotavimus irgi galima skaityti pabaigoje arba viduryje. Tiesa, nuorodų į kitus skyrius reikėtų paisyti, nes – *Mentaliteto istorijai* tai itin būdinga – visi dalykai galiausiai tarpusavyje siejasi.

Šio leidinio straipsniai turėtų aiškiai parodyti, kaip įvairiai galima pabrėžti vienus ar kitus dalykus; įvairovė, turint galvoje *Mentaliteto istoriją*, būdinga vokiškai kalbantiems kraštams[11]. Savaime suprantama, sudarytojas negalėjo reikalauti, kad knygos bendraautoriai griežtai laikytųsi prancūzų istorijos moksle įsigalėjusios *mentaliteto istorijos* sąvokos reikšmės, taip pat negalėjo paskelbti norma savo paties apibrėžimo, pateikiamo diskusijai artimiausiuose puslapiuose, nes tai būtų viršiję jo kompetenciją.

Dar viena pastaba apie išnašose ir bibliografijoje cituojamus veikalus: literatūra, kuri išnašose cituojama tik nurodant autorių arba, prireikus, knygos pavadinimo santrumpą, išsamiai nurodoma arba bibliografijoje, dedamoje straipsnio pabaigoje, arba bendrojoje bibliografijoje, pateikiamoje kiekvienos temos gale. Žurnalų ir žinynų pavadinimų santrumpos nurodomos pirmą kartą juos cituojant atskiroje išnašų arba bibliografijos dalyje.

Dabar man belieka atlikti vieną malonų uždavinį – padėkoti visiems, kurie savo triūsu padėjo atsirasti šiai knygai, o tai nebuvo taip paprasta: dėkoju autorėms ir autoriams, ypač tiems, kurie nepagailėjo vargo ir daik-

tais net po kelis kartus perrašė savo straipsnius, kad jie labiau atitiktų šio leidinio kryptį, taip pat Alfredo Krönerio leidyklos darbuotojams – poniai dr. Immai Klemm, kuri, beje, ir paakino imtis šios knygos, ir ponui Martinui Seebohnui, kuris kruopščiai suredagavo leidinį. Troškimas, pašaukęs šią knygą gyvenimui, ją lydi ir keliaujant pas skaitytojus: padėti *Mentaliteto istorijai* įgyti tvirtesnes pozicijas praeities tyrinėjimuose.

IŠNAŠOS

[1] Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers, Stuttgart 1974, 182 – [2] E. Le ROY LADURIE, Montaillou, village occitan de 1294 a 1324, Paris 1975 – [3] R. SCHWARZ, Die Spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981), 526–553 – [4] J. DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek 1985 – [5] Pvz., K. BOST, Die höfische Dichtung des Mittelalters als Quelle der Gesellschafts- und Mentalitätsgeschichte: H. KELLENBENZ/J. SCHNEIDER (Sudarytojai), Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte 8, Stuttgart 1981, 11–31; B. SCHUH, „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen". Sozial- und Mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte, Graz 1989 – [6] R. LERNER, The Black Death and Western European Eschatological Mentalities: The American Historical Review 86 (1981), 533–552; M. VOVELLE, Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und und Umbruch der Mentalitäten, Frankfurt 1985 – [7] Pvz., Histoire des mentalites dans la Nord de la France, Lille 1979 (rinkinys); I. GENICOT ir kt., Cultuur en mentaliteit: D. P. BLOK/A. E. VERHULST (Sudarytojai), Algemene Geschiiedenis der Nederlande, 1 Bussum 1981, 386–453 – [8] Pvz., C.-H. HAUPTMEYER, Dorfgemeinde und Dorfbewohnermentalität aus der Sicht der Geschichtswissenschaft. Ein Beitrag zu Fragen der Dorfentwicklung: Essener Geographische Arbeiten 2 (Paderborn 1982), 31–53 – [9] Pvz., A. ALCALA (Sud.), Inquisicion espanola y mentalidad inquisitorial, Barcelona 1984 – [10] Pavyzdys: R. SCHNELL, Die „höfische Liebe" als Gegenstand von Psychohistorie, Sozial- und Mentalitätsgeschichte: Poetica 23 (1991), 374–425. Teorijos klausimu plg. A. DUTU, Literatura comparata si istoria mentalitatilor, Bukarest 1982; S. JÖCKEL, „Nouvelle histoire" und Literaturwissenschaft, Rheinfelden [2]1985; TAS PATS, Die „histoire des mentalites". Baustein einer historischsozio-logischen Literaturwissenschaft: Romanistische Zeitschrift f. Literaturgeschichte 11 (1987) – [11] Plg. XVI p. ir t.

Peter Dinzelbacher

Mentaliteto istorijos teorijos ir praktikos klausimu

1. Sąvokos požiūriu *mentaliteto istorija* yra *histoire des mentalités*[1] atitikmuo; apie pastarąją net paskutiniame didelės prancūziškosios enciklopedijos leidime rašoma, kad jos gimtinė, be abejonės, esanti Prancūzija: „cette histoire ne se pratique guère hors de France“[2]. Žinia, būtų nepagrįsta tai ir toliau atkakliai tvirtinti, tačiau, šiaip ar taip, istorijos mokslas už šią koncepciją turi būti dėkingas prancūzų istorikams, jie, kaip ir anksčiau, intensyviau už kitus tiria *mentaliteto istoriją*. Daugybėje studijų, taip pat ir vokiečių kalba, nagrinėjama šios disciplinos raida[3], todėl mums nebūtina visko kartoti. Pasakysime tik tiek: jei neimsime domėn autorių, kurie jau *avant la lettre* savo straipsniuose gvildeno *mentaliteto istoriją* – visų pirma Johanas Huizinga savo 1919 metais išleistame, dar ir dabar pamatiniame darbe *Viduramžių ruduo*[4] – tai pirmieji naujuosius klausimus dar tarpukario laikais suformulavo Naujųjų amžių pradžios bei Viduramžių tyrinėtojai (iš dalies kaip atsvarą ganėtinai išplėtotai politikos istorijai). Matyt, tai ne atsitiktinumas, nes šios epochos daro daug didesnį svetimumo įspūdį (žr. p. 364) negu Antika arba Naujųjų amžių pabaiga. Kadangi dauguma šių mokslininkų savo darbus skelbė ir tebeskelbia Marco Blocho ir Lucieno Febvre'o 1929 metais įsteigtame žurnale *Annales. Économies Sociétés Civilisations*, neretai (net specialiojoje istoriografinėje literatūroje[5]) kalbama apie *Analų* mokyklą, nors „net patys įžymiausi šios tyrimų srities istorikai neigia, kad jie priklauso griežtai uždarai „mokyklai“, turinčiai vieningą epistemologiją“[6]. Žinia, jų darbai dažniausiai skirti ilgalaikėms kolektyvinės psichologijos struktūroms, tačiau šiaip jie dažnai eina gana skirtingomis kryptimis. Suprantama, šiems „naujosios istoriografijos“ atstovams bendra ir būdinga tai, kad jie atviri giminiškoms kultūrologijos disciplinoms, kaip antai antropologijai, psichologijai, etnologijai bei etnografijai ar religijotyrai, kurios jiems teikė ir tebeteikia daugybę impulsų.

Šios naujos disciplinos susikūrimas atspindi domėjimąsi ankstesniais mąstymo ir jausenų pasauliais, naują domėjimąsi, kurį, matyt, reikėtų vertinti kaip reakciją į tai, kad mūsų gyvenamasis pasaulis mums vis sparčiau

darosi svetimas. Juo greičiau jis modernėja, juo sparčiau sensta ne tik nuolat materialėjantys civilizacijos elementai, bet ir nuostatos, socialinė žinija, savaime suprantami bendravimo būdai. „Juo labiau nuolat didėjanti modernizacija ir su ja susijusios socialinės permainos artina prie dabarties praeitį, kurioje tas ar kitas dabarties tarpsnis dar gali atpažinti save, juo labiau – suvokiant, kad permainų ir toliau vis daugės – ši permainų patirtis komplikuoja ateities perspektyvą, juo labiau būtina specialiai dėti pastangas, kad tokią svetima tapusią praeitį būtų galima pasisavinti kaip savo“[7]. Nykstančios tradicijos verčia rūpintis sąmoninga jų konservacija (tai būtų nykimo kompensacija): nesvarbu, ar tai istoriniai bei etnografiniai muziejai, ar pastatų liekanų pavertimas saugomais paminklais, todėl ištisi miestai ar miestų centrai „įšaldomi“ mėginant išlaikyti tam tikros praeities *status quo* (Rothenburgas prie Tauberio, Carcasonne'as), ar praeitį rekonstruktyviai prikeliančios knygos ir parodos. Būtų klaidinga nematyti, kad gilinimasis į praėjusių laikų mentalitetą – tai drauge ir atsvaros dabartiniam pasauliui ieškojimas, kaip, beje, kiekviena praeitį rekonstruojanti veikla *eo ipso*, kuri, jei tik sąmoningai plėtojama, yra visai teisėta. Mokslinį pobūdį tokia veikla įgyja tada, kai laikomasi tam tikrų amato taisyklių ir „anų laikų“ nemėginama nei idealizuoti arba idilizuoti, nei kvalifikuoti kaip „ašarų pakalnę“, kai jų nemėginama paversti nesuvokiamu kitoniškumu arba pripraasta, tik senamadiškai apsitaisiusia dabartimi. Kiekviena *mentaliteto istorija* privalo aprėpti ir svetimumo kerus, ir gerai pažįstamą tęstinumą[8].

2. Dažnai *mentaliteto istorija*, bent jau vokiškai rašančių kultūrologų darbuose, dar nėra aiškiai apibrėžta sąvoka. 1985 m. Sellinas pažymėjo: akivaizdu, „kad ligi šiol Vokietijoje tik vienas kitas autorius gilinosi į klausimą, kaip reikėtų suprasti mentalitetą ir mentaliteto istoriją“[9]; ligi šiol padėtis bemaž nepakito. *Istorinis mentalitetas* yra viena tų „lanksčių“ sąvokų, į kurias įvairūs autoriai įdeda santykinai skirtingą turinį. Politikos istorijos esmė ir faktai, apskritai paėmus, jau XIX a. buvo tvirtai apibrėžti, tačiau *mentaliteto istorijos* atveju dar vargiai galima kalbėti apie privalomą kanoną, nurodantį, kas turėtų būti jos objektas. Šiandien dar mažiau įtikima, jog būtų galima pasiekti visuotinį sutarimą, kaip interpretuoti šaltinius. Todėl ligi šiol nemėginta pateikti išsamios kurio nors didesnio tarpsnio *mentaliteto istorijos.*

Prancūzijoje, Italijoje ir anglosaksų kraštuose *mentaliteto istorija* jau įgijo pripažinimą, o dauguma mūsų profesionalių istorikų dažniausiai

ją ignoruoja arba net atmeta, nes, jų nuomone, „į cechą įsileistina" tik tradicinė istoriografija (įvykių, socialinė, ūkio, konstitucijos ir t. t. istorija)[10]. Kaip delsiama vokiškai skaitančiai publikai padaryti prieinamus mentaliteto istoriografijos duomenis, rodo faktas, kad *svarbiausiame* specializuotame istorijos žinyne *Pagrindinės istorijos sąvokos*, kurio leidimas pasirodė tik 1982 m., nerasime nei „mentaliteto", nei „mentaliteto istorijos", arba kad 1939–1940 m. parašytas klasikinis vieno šios krypties pradininkų veikalas, Marco Blocho *La société féodale*, italų kalba buvo išleistas jau 1949 m., anglų kalba – 1961 m., o vokiečių kalba[11] jį buvo galima įsigyti tik 1982 m.! Citatų dažnumas (tiksliau: retumas) ir pedagoginė patirtis rodo, kad vertimas taip ilgai vėlavo tikrai ne dėl to, kad vokiečių istorikai bei istorikės, studentai ir studentės būtų puikiai mokėję prancūzų kalbą.

Kaip tik rengiant šią knygą paaiškėjo, kad daugelis vokiškai rašančių kolegų ir kolegių – leidyklai pageidaujant, rašyti buvo kviečiami tik jie, išskyrus Jacques'ą Le Goffą – *mentaliteto istoriją* iš esmės supranta kaip tai, kas jų gimtajame krašte nusakoma *histoire des mentalités* terminu, tačiau kiti visai nelauktai ją tapatina su idėjų arba dvasios, netgi su sąvokų ir filosofijos istorija (dėl to kelių pabrėžtinai tokios orientacijos straipsnių buvo atsisakyta). Daugelis *mentaliteto istoriją* iš esmės laiko artimesne tradicinei kultūros ir dvasios istorijai negu dauguma romanų kalbomis bei angliškai rašančių autorių. Iš tikrųjų negalima neigti, kad dažnai sunku nurodyti kriterijus, pagal kuriuos *mentaliteto istoriją* būtų galima skirti nuo kultūros, papročių ir dvasios istorijos, nes šios sritys – lygiai kaip socialinė istorija – turi būti prieš akis bent jau kaip supratimui reikalingas fonas. Būtina atsižvelgti ir į istorinę aplinką plačiąja prasme (visuomenės ir ūkio formos, politinės realijos ir t. t.), nes ji yra rėmai, kuriose formuojasi mentalitetai (nors jie savo ruožtu patys formuoja tuos rėmus). Vis dėlto kitame skirsnyje mėginama glaustai parodyti, jog įmanoma pateikti mentalitetų istorinio tyrimo pavidalą, kuris būtų savitas ir kitoks negu minėtos giminiškos istorijos mokslo sritys.

3. Aišku, kad *mentaliteto istorija* reikalauja aprėpti visumą, siekia būti *histoire totale*. Todėl veltui mėgintume keliomis savybėmis nusakyti kokį nors konkretų mentalitetą – juk lygiai taip pat neįmanoma trumpai apibūdinti politikos istorijos tendencijų ar meno istorijos mokyklų. Konkretus pavyzdys: jei norėtume atskleisti vienuolių dominikonų, gyvenusių apie 1300 m. Vokietijos pietinėse ir vakarinėse žemėse, mentalitetą,

jį tektų atkurti pagal visus turimus rašytinius (maldynai, dokumentai, regulos...) ir daiktinius (pastatai, meno kūriniai, rankraščiai, apyvokos daiktai...) šaltinius, o greta tam laikui būdingų formų (pvz., priežastinis loginis ir plakatinis asociatyvus mąstymas) ir turinių (pvz., krikščioniškų, teisingiau – kristocentrinių ir vienuolinių Kristaus sekimo idealų vyravimas) turėtume parodyti, kokie šių moterų mąstymo stiliaus ir turinio dalykai, palyginti su kitais to pat meto ir to pat regiono šaltiniais, yra specifiniai, ir tai turėtume padaryti nuodugniu seserų gyvenimo aprašymų kalbos tyrimu (žodžių statistika, lotyniškos citatos, hipotaksės ir parataksės santykis, priežastimi ir tikslu motyvuojamų teiginių kiekis ir t. t.). Apie jų estetinius vaizdinius būtų galima spręsti ne tik iš raštų stiliaus, bet ir iš rankraščių apipavidalinimo (šriftas, iliustracijos, teksto ir paraštės santykis, įrišimo būdai) bei išlikusių meno kūrinių (architektūros stilius, knygų grafika, freskos, vitražai, molbertinė tapyba, skulptūros, kilimai...). Kaip tam tikros dvasinės laikysenos išraišką turėtume aiškinti ir vienuolyno kasdienio gyvenimo ritualus (kurių realų atlikimą reikėtų aiškintis rašytinius šaltinius lyginant su architektūra) bei kronikų ir dokumentų teikiamus duomenis apie seserų socialinę kilmę (aristokratijos, miestelėnų...procentas). Beje, čia priartėjame prie kasdienio gyvenimo istorijos[12], kuri aprašo kiekvieną nuolat besikartojančio vienuolyno gyvenimo ciklo detalę, visus veiksmus ir daiktus, kuriuos lietė seserys. Tačiau ji mums suteikia tik būtiniausius pirminius duomenis, iš kurių sykiu su minėtais šaltiniais turėsime rekonstruoti specifinę šių seserų savivoką, jų vaizdinių pasaulį, jų jauseną..., žodžiu, jų mentalitetą.

Matome, kiek specialių tyrimų reikėtų atlikti, kad būtų galima pateikti bendrą mentaliteto istorijos vaizdą net ir turint reikalą su ribotu tyrimų objektu, o juk, kalbant apie Antiką ir Viduramžius, negalima pasinaudoti gausiomis statistikos galimybėmis, kurios Naujaisiais laikais tapo ypač svarbus *mentaliteto istorijos* metodas. Tai, kas kolektyvui būdinga, kokias laikysenas jis yra pasisavinęs, tiksliausiai galima nustatyti taikant kiekybinius, statistinius metodus. Neatsitiktinai serijinių, gausiai išlikusių šaltinių, kaip antai testamentų[13] analizė yra viena mėgiamiausių mentaliteto istorijos projektų rūšių. Vis dėlto tenka lygiai taip pat dirbti, kai naudojamasi individualiais šaltiniais: Antikos ir Viduramžių atveju dėl turimo palikimo kiekio tai neišvengiama, tačiau, apskritai imant, tai yra pageidautina, nes būtent *mentaliteto istorija* negali ir neturi linkti į abstraktų, į lenteles redukuotą pateikimo būdą, kuris neretai buvo būdingas socialinei istorijai. Mentalitetus privalu atskleisti naudojantis ir

asmeniniais liudijimais, kai šie išreiškia kolektyve paplitusias laikysenas.

Taigi prieiname tašką, kai mokslinis darbas šioje srityje tampa ir labai patrauklus, ir sudėtingas. Mat mentaliteto rekonstrukcija net labiau negu kitų istorinių klausimų nagrinėjimas priklauso dar ir nuo šaltinių akivaizdžių faktų subjektyvaus sureikšminimo. Nagrinėdami pozityvistinius klausimus, dauguma istorikų, būdami vienodos kompetencijos ir naudodamiesi tais pačiais šaltiniais, paprastai padarys tokias pat išvadas. Antai lyginant įvairių kanceliarijų dokumentų formuliarus arba pagal teismų bylas nustatant tam tikrų nusikaltimų dažnumą, šaltiniai kelia daugių daugiausia „profesinio pobūdžio" (pvz., paleografinių), o ne interpretacijos sunkumų. Gaunami aiškūs rezultatai: kanceliarija A priklauso nuo kanceliarijos B, moterys rečiau griebiasi smurto ir pan. Tiesa, kintamas yra kitas interpretacijos lygmuo, kitaip sakant, kontekstas, su kuriuo šie rezultatai siejami.

Tačiau kaip „objektyviai" apibrėžti mentaliteto istorijos teiginius, liečiančius vaizduojamojo meno pokyčius? Tai vienas sudėtingiausių klausimų. Pavyzdžiui, XVI a. pirmoje pusėje vadinamosios Dunojaus mokyklos (Altdorferis, Leinbergeris) tapyboje ir skulptūroje figūros – kitaip negu anksčiau šiame regione įprastos – vaizduojamos nerimastingos ir dinamiškos, jų apdarai sukasi ir banguoja mesdami gilias klostes, peizažas toks, tarsi be perstogės šėltų audra, todėl mentaliteto istorikas daro prielaidą, kad šiuo atveju meno mediumas nauja vaizdavimo maniera mūsų akims atveria naujus jausmus ir nuostatas. Neabejotina, kad taip galima interpretuoti Naujųjų laikų pabaigos meno perversmus, nes tai liudija daugybė dailininkų ir recipientų žodinių pasisakymų[14]. Judėjimą, jaudulį, nerimą, kaip šiai mokyklai būdingus bruožus, galima „objektyviai" atskleisti lyginant šį meną su anksčiau toje pat vietovėje gyvavusia vaizduosena. Tačiau kyla klausimas, ar intersubjektyviu požiūriu įtikimai (t. y. moksliškai) galima verifikuoti prielaidas, kad tuose vaizduose atsispindi „didžio sujudimo laikai" (valstiečių sukilimas), „neramūs didžiulio dvasinio lūžio metai", kad menas esąs „Reformacijos įsitvirtinimo lygiagretė" ir kad jis įkūnijąs „naujų žemiškosios ir kosminės erdvės vaizdinių įsiveržimą į Vakarų pasaulio žmonių sąmonę"[15]. Mat informacija, kurią teikia meno kūriniai, gali būti koreliuojama su visai kitomis duotybėmis: su religiniu Reformacijos perversmu, Renesanso individualizmu, nauja erdvės pajauta... Ar jie visi teisingi, ar tik kai kurie? O gal tai visai kas kita – gal tai fenomenas, kurį sukeliančios priežastys visų pirma yra rūšinio pobūdžio (taigi susijusios tik su dailininkų mentalitetu, nors, beje,

mūsų pavyzdžio atveju tokia prielaida neteisinga, nes minėtasis stilius buvo „paplitęs liaudyje“). Tai sritis, kurioje *mentaliteto istorija* dar turi padėti pamatus – sukurti ne rašytinių šaltinių analizės (tai jau padarė specialiosios disciplinos), o jų interpretacijos kritinę metodiką.

Panašūs klausimai kyla visų šaltinių rūšių požiūriu: Viduramžiais įvykęs perėjimas nuo kiekybinės prie ritminės metrikos arba monodijos ir generalinio boso išplitimas apie 1600 m. implikuoja estetinės jausenos pokyčius, kuriuos būtų galima gretinti su kitomis tam laikui būdingomis duotybėmis. Tik pačiuose įvairiausiuose šaltiniuose aptinkamų fenomenų konvergencija galėtų būti patikimas *mentaliteto istorijos* interpretacijos pagrindas. Tiesa, prikišdami *mentaliteto istorijai*, kad praeities rekonstrukcijos procese pernelyg didelis vaidmuo tenka pažįstančiajam subjektui, istorikų „cecho“ nariai nepastebi, kad šis vaidmuo tikrai ne menkiau struktūruoja ir tradicinės istoriografijos interpretavimą, vos tik ši pakyla virš faktų lygmens. Pateiksime pirmą pasitaikiusį pavyzdį – daugybe pačių prieštaringiausių nuomonių mėginama atsakyti į klausimą, kokia buvo tikroji Prancūzijos revoliucijos priežastis.[16]

4. *Mentalitetą* (pranc. *mentalité, attitudes mentales, structures mentales* ir pan.) kaip istorinę kategoriją lengviau aprašyti negu apibrėžti[17]. Jei vis dėlto pageidaujama glaustai nusakyti *istorinio mentaliteto* sąvoką, tai būtų galima pateikti šį apibrėžimą:[18]

Istorinis mentalitetas yra mąstymo ir jausenų visuma, būdinga tam tikram kolektyvui tam tikru metu. Mentalitetas reiškiasi veiksmais.

Paaiškinsime šio apibrėžimo narius: „visuma“ reiškia, kad *mentaliteto istorijai* rūpi minėtų elementų sąveikos rezultatas, jų susipynimas, jų abipusis sąlygotumas. Šiuo požiūriu ji yra platesnė disciplina negu dvasios bei idėjų istorija, kurios nagrinėja elito arba įvairių mąstytojų intelektines koncepcijas, taip pat ji viršija ideologijos bei religijos istoriją, gvildenančią instrumentalizuotus pasaulėvaizdžius ir normas, ji pranoksta ir jausmų bei vaizdinių istoriją, tiriančią specialias (nors ir centrines) istorinio mentaliteto sritis, ji iškyla ir virš kultūros bei kasdienio gyvenimo istorijos, kuri pateikia tik (nors ir būtiną) pradinę informaciją. Tik tada, kai visi rezultatai, gauti tiriant šias disciplinas (*mentaliteto istorijos* požiūriu, pagalbinius mokslus), atskleis derinį, kuris šiaip jau tokiu pavidalu neaptinkamas, būdingų ir tarpusavyje priklausomų elementų, turėsime aprašytą tam tikrą mentalitetą. *Mentaliteto istorija* mėgina tirti bendrybės požiūriu tą žiniją, kurią pateikia labai platūs istoriniai tyrinė-

jimai, antai Elias'o[19] civilizacijos raidos istorija arba vaizdinių istorija.[20]

Tiesa, tokios visumos nėra neprieštaringos sistemos, jose esama dialektinių komponentų. Šie gali sąlygoti visumos pokyčius, naujo mentaliteto radimąsi. Iš dalies šiuo požiūriu kalbama apie anksčiau vyravusio mentaliteto liekanas, antai apie tolesnį ciklinės laiko sampratos (liturginiai metai) gyvavimą lygia greta su linijine laiko samprata, kuri būdinga krikščionybei ir iš esmės skiriasi nuo Antikos.[21] Iš dalies tie dialektiniai komponentai esti pagrindinei srovei priešingi sąjūdžiai: pavyzdžiui, XIII a. svarbus miestelėnų mentaliteto elementas buvo siekimas įgyti finansinį svorį, kuriam pasipriešino būtent tų sluoksnių žmonės, kuriems tas mentalitetas labiausiai buvo būdingas, nes jie kaip idealą norėjo skelbti savanorišką neturtą (pats įžymiausias buvo pirklio sūnus Pranciškus Asyžietis). Taigi *mentaliteto istorija* yra vyraujančių mentalitetų istorija, jie – ne uždari ir homogeniški blokai, ne „kalėjimai" (būtų neadekvatu šią metaforą suprasti pažodžiui). Mentalinės kategorijos apibrėžia vienam ar kitam laikui būdingą erdvę bei horizontą, „išraiškos rėmus"[22], kuriuose formuojasi elgesys, nors kartais juose dar lieka vietos nukrypimams.

„Mąstymas" nusako tam tikram laikui ir tam tikrai grupei būdingą sąmoningą nuostatą informacijos atžvilgiu, – nesvarbu, ar ši informacija susijusi su daiktų arba socialiniu pasauliu, ar su vidiniui psichikos pasauliu. Pavyzdžiui, mąstymas gali būti priežastinis loginis arba asociatyvinis, labiau linkęs į indukciją arba į dedukciją, gali vartoti abstrakčią kalbą arba vaizdus. Todėl formulavimo būdas ir kalbos žodynas kaip „outillage mental" [mąstymo įrankiai] yra savaime svarbi (nors sykiu priklausanti sričiai, kuri įvardijama kaip jausena) mentaliteto studijų sritis.

„Mąstymo turiniams" priskiriami tam tikroje kultūroje visuotinai galiojantys principiniai įsitikinimai, ideologinės, politinės, religinės, etinės, estetinės... koncepcijos, gaivinančios religijos, kultūros, meno sferas – jei tik tos koncepcijos bei įsitikinimai suvokiami sąmoningai. Šiuos turinius iš principo galima verbalizuoti, jie yra diskursyvios refleksijos objektas. Tiesa, čia priskiriami ir faktiškai tik vaizdų pavidalu realizuojami vaizdiniai (įvaizdžiai, metaforos, alegorijos...), kadangi jie verbalizuojami sąmoningai ir potencijos požiūriu abstrakčiai.

Mes įtraukėme šį punktą į čia pateikiamą apibrėžimą, ir tuo jis skiriasi nuo daugumos įprastinių, kuriais ši sąmoningo mąstymo sritis verčiau apeinama arba paliekama idėjų ar dvasios istorijai. Tačiau nesąmoningus mentaliteto komponentus gerokai formuoja iš pradžių sąmoningai suvokiamų mąstymo turinių pasisavinimas (vėliau jau nebereflektuo-

jamas). Todėl iš pradžių visai sąmoningai keliami reikalavimai, kuriuos individas jau seniai pasisavino, gali pagimdyti nesąmoningą laikyseną. Tai labai aiškiai atskleidžia etikos normų istorija. Antai europiečiams ir amerikiečiams būdingas sarmatus požiūris į seksualumą – net sekuliarizuotoje visuomenėje – paremtas reikalavimais, kuriuos krikščionių teologai kėlė vėlyvojoje Antikoje. Per 2000 krikščionybės gyvavimo metų tie reikalavimai taip buvo internalizuoti, kad jų, kaip visuomeninės elgsenos normų idealo, nereflektuodama laikosi ir dauguma netikinčiųjų. Jas galima pažeisti tik tyčia laužant tabu.

Taigi idėjomis pagrįstos ideologijos tikrai gali būti sudėtinės mentalitetų dalys, tačiau jos netapatintinos su mentalitetais, kurie aprėpia daug platesnes sferas. Ideologija yra įsitikinimų turinys, ji labiau „nutolusi" nuo asmenybės branduolio, o mentalitetas yra pirminė, „artimesnė" bendroji dispozicija. „Mentalitetas – tai oda, o ideologija – apdaras"[23]. Tačiau apdaras, galintis virsti oda.

„Jausena" apima automatizuotas vertybių sąsajas ar vertybinius sprendimus, suvokimo atranką, lemiančią kasdienį požiūrį į daiktus, nesąmoningai tematizuotas nuostatas... Jai priskiriamas ir nereflektuotų estetinių kriterijų sąlygojamas visų kūrybos produktų (meno objektų, drabužių, įnagių, muzikos ir t. t.) stilius, – jei tik jis nėra sąmoningas iš anksto suformuluotos koncepcijos įkūnijimas.

„Jausenos turiniai" aprėpia ne tik emocinį gyvenimą siaurąja prasme, bet ir ribojasi su sritimi, kurios ribas sunku nubrėžti – pusiau sąmoningai ar nesąmoningai su emocijomis susijusių nereflektuotų stereotipų sfera. Šiuo apibrėžimo elementu tebus atsižvelgta ir į tai, kad ne visiems žmonėms visais laikais buvo ir yra pažįstamas toks pat sudėtingesniųjų jausmų spektras (tačiau tam tikri pagrindiniai jausmai, regis, antropologijos požiūriu, yra duoti).

Tiesa, apibrėžime šiuos elementus galima atsieti vieną nuo kito, tačiau konkrečiai jie reiškiasi kaip sindromas. Mąstymo turiniai gali būti susiję su jausmais, žmogaus nuostatos iš dalies esti sąmoningos, iš dalies nesąmoningos ir t. t. *Mentaliteto istorijos* požiūriu itin svarbi vaizdinių, imaginacijos sritis visų pirma priklauso mąstymo turiniams; tačiau, būdama troškimų, vilčių ir baimių apraiška, ji lygiai taip pat liečiasi ir su jausenos turinių sfera.

„Kolektyvas" gali būti ir žemyno gyventojai ar atskiros tautos, ir sluoksniai, luomai, bendrijos, sektos, profesinės grupės ir t. t.[24] Dažnai galima kalbėti ir apie individualų, tam tikram amžiui būdingą mentali-

tetą. Lygiai taip pat būta ir tebesama (labiausiai tai pastebima Pietų ir Pietryčių Europos regionuose, kur tradicinės mąstysenos ir elgsenos tebėra gajos) lyčiai būdingų mentalitetų. Taigi turint reikalą su didesniais kolektyvais pirmiausia reikėtų kalbėti apie „pamatinį mentalitetą", kuris daro vienokią ar kitokią įtaką visiems nariams (pvz., brandžiaisiais Viduramžiais turbūt visi europiečiai, ir mokyti, ir nemokyti, ir jauni, ir seni, ir vyrai, ir moterys, savo žemiškojo gyvenimo nelaikė savaime prasmingu, o vertino jį kaip kelią, vedantį į galutinį tikslą aname pasaulyje). Tačiau tokiame pamatiniame mentalitete sykiu egzistuoja tam tikrai grupei, lyčiai, amžiaus tarpsniui būdingi mentalitetai (pavyzdžiui, anais laikais kaimietis savo vertybinius vaizdinius kone išimtinai, neturėdamas galimybės rinktis, sėmėsi iš ne itin turtingo jo gimtinėje gyvuojančios žodinės tradicijos ir parenezės lobyno, todėl buvo veikiamas tos vietos gerokai sąlygoto mentaliteto, o dvasininkas jį galėjo išsirinkti iš didžiulių tarptautinių ir raštijoje užfiksuotų sankaupų, tad regioninės tradicijos menkai formavo jo mentalitetą).

Tam tikras „laikas" aprėpia ir visą epochą, ir istorijos akimirksnį, tačiau vienu ir kitu atveju teiginių tikslumas atitinkamai kinta. Paprastai manoma, kad mentalitetas formuojasi ilgesnį laiką, tačiau esama mentaliteto, kuris sinchroniškai atsiskleidžia tam tikrame istorijos taške (pvz., krizės metu[25]) ir kuris snaudžia mentalitete, išryškėjančiame per *longue durée.* Diachroniškai lyginant kelis sinchroninius „skerspjūvius" pasirodo, kurie elementai nepakinta, o kurie pakinta. Įvairių trukmės rūšių (per kelių kartų gyvenimą nesikeičiantys dalykai, trumpaamžės konjunktūros, dar trumpesnės mados) sąveikos atskleidimas yra vienas iš sunkiausių *mentaliteto istorijos* uždavinių.

„Veiksmai" suprastini pačia plačiausia prasme. Kalbėdami arba rašydami atliekame verbalinius veiksmus, šypsodamiesi irgi veikiame – padarome nedidelį judesį ir t. t. Apie kalbinius liudijimus kaip *mentaliteto istorijos* šaltinį neverta nė kalbėti, nes išlikę rašto paminklai, be abejonės, yra istorijos mokslo pagrindų pagrindas; savaime suprantama, metodologiniu požiūriu tekstai čia laikomi nevalingai veikiančiais šaltiniais (liekanomis). Pateiksiu pavyzdį: nagrinėdamas Antikos autoriaus istorinį veikalą, mokslininkas domisi ne tuo, ką autorius norėjo papasakoti apie politinius įvykius, o tuo, kaip jis tuos įvykius vieną su kitu jungia (priežastine seka, tikslo požiūriu ar asociatyviai), kokias veikiančiąsias galias įveda (tik žmones, dar ir dievus, beasmenes jėgas), kokia, jo nuomone, yra visuomenės struktūra ir t. t. Taigi kalbama apie

informaciją, kuri, beje, tekste pateikiama, bet kurios autorius sąmoningai nesiekė tematizuoti.

Kiekviena veikla pasako, koks mentalitetas už jos slypi; mes jį apskritai galime pasiekti tik interpretuodami tos veiklos pėdsakus (= istorinius šaltinius). Tiesa, veiklos priežastis yra ne mentalitetas, o konkrečios situacijos, tačiau mentalitetas veiklą dažniausiai nukreipia tam tikra kryptimi: veikla plėtojasi pagal tam tikrai grupei arba laikui būdingas schemas, ypač tada, kai situacijos kartojasi, kai jos kasdienės, ji susideda iš tipinių reakcijų, nors jų spektras, jei neimsime domėn individualių variantų, irgi ganėtinai platus. Kasdieniame gyvenime veiklą reguliuoja specifiniai įpročiai, tradicijos ir papročiai, taigi ji tampa tam tikrai kultūrai būdingu elgesiu. Konkrečiose situacijose mentalitetas padeda apsispręsti, kaip elgtis, jis yra orientyrų, kuriais gali vadovautis tam tikras kolektyvas, suma. Į gestų kalbą sveikinantis, ginklų naudojimą per kautynes privalu atsižvelgti lygiai taip pat, kaip į signalus, duodamus savo būstu ar drabužiu, arba į tai, kaip reaguojama į grasinimą. Antai mentaliteto istorijos požiūriu iškalbinga veikla yra ir tai, kaip tikintieji išsirikiuoja eidami procesijoje, kaip per teismo posėdį salėje susėda proceso dalyviai ir pan.

Tačiau ir ekstremaliose situacijose dažniausiai veikiama pagal tam tikrai kultūrai būdingą modelį. Štai pavyzdys: vėlyvaisiais Viduramžiais prelatas, susidūręs su stigmomis, paprastai rūpindavosi, kad būtų atliktas teologinis tyrimas ir būtų nustatyta, ar jos gautos iš Dievo, ar iš velnio. Jo įpėdinis XIX ar XX a., susidūręs su tuo pačiu fenomenu, paprastai rūpinsis, kad būtų atliktas medicininis ir psichiatrinis tyrimas, kuriuo būtų nustatyta, ar čia esama fizinio, ar psichinio sutrikimo. Taigi vienu atveju veikla reiškiasi mentalitetas, kuriam Dievo įsikišimas į pasaulio reikalus yra tikrai galimas, kitu atveju toks mentalitetas, kuris *in praxi* Dievo įsikišimo nebesitiki ir priežasčių ieško šiame pasaulyje.

5. Savaime suprantama, svarbu ne tik kuo detaliau perteikti tam tikru laiku gyvavusio tam tikro kolektyvo mentalitetą (tai puikiai atliko Emmanuelis Le Roy Ladurie[26], nuodugniai ištyręs XIV a. pirmos pusės vieno Pirėnų kaimo mentalitetą), bet ir apčiuopti mentalitetų pokyčius istorijos bėgyje. Ligšioliniai tyrimai pirmiausia pabrėždavo ilgalaikes, tradicines struktūras, *longue durée*[27], tvaresnes negu permainos įvykių ir socialinės istorijos lygmenyse. „Mentaliteto istorija yra istorijos lėtybės istorija“, kiek sutirštindamas spalvas sakė Le Goffas[28]. Vis dėlto būtina

„a refuser la réalité de modèles cohérents et massifs et à les remplacer par une constellation de micro-éléments peu constants“[29], juolab kad istorines mentaliteto permainas sukelia vienas ar keli itin įspūdingi arba (dažniau) daug nedidelių, viena kryptimi pamažu besirutuliojančių įvykių. Pavyzdžiui, kontraceptinės piliulės išradimo ir išplitimo faktas aiškiai pakeitė ne tik elgesį ir nuostatas seksualinėje sferoje, bet ir, laikui bėgant, pačius lyčių santykius, kurie, be abejo, yra esminis kiekvieno istorinio mentaliteto komponentas. Šiuo požiūriu galima išskirti kaip lemiamą vieną įvykį, nors jis, savaime suprantama, susijęs su nesuskaičiuojama daugybe kitų, ne tokių įspūdingų. Kita vertus, tarkime, mūsų santykio su gamta struktūriniai pokyčiai reiškiasi kaip labai lėtas, laipsniškas nereflektuojamos išnaudojimo nuostatos išstūmimas ir posūkis į apdairią simbiozę.

Taigi mes įvardijome ne visada pabrėžiamą *mentaliteto istorijos* ir idėjų bei dvasios istorijos skirtumą: pastarosios tyrinėja intelektualinio bei meno elito veiklos rezultatus. *Mentaliteto istorija* tais rezultatais domisi tik tada, kai jie, tapę visuotiniu turtu, panaudojami tam tikrose mąstysenos, jausenos ir elgsenos schemose (todėl kartais apie *mentaliteto istoriją* kalbama kaip apie socialinę idėjų istoriją, tačiau tada išleidžiama iš akių visa emocijų sfera). Šiuo atveju geras pavyzdys gali būti iš pradžių tik kelių filosofų skelbtas tikėjimo ir žinojimo atskyrimas. Tai, kas, trumpai tariant, XIV a. dar buvo tik vieno genialaus asmens, Viljamo Okamo, idėja, Švietimo epochoje tapo vienu svarbiausių modernaus mentaliteto komponentų. Taigi idėjų ir dvasios istorija šitaip reiškiasi kaip pagalbiniai *mentaliteto istorijos* mokslai. Tas pat pasakytina ir apie smulkesnio masto dalykus; antai tokios ordino įkūrėjos, kaip šv. Brigitos raštai, vertinant teologiniu, literatūriniu, mistikos istorijos... aspektais, nėra specialiai *mentaliteto istorijos* tyrimo sritis; tačiau jie yra *mentaliteto istorijos* sritis, viena vertus, todėl, kad formavo šios religinės bendruomenės narių mentalitetą, o antra vertus, juose buvo tematizuoti būdingi XIV a. pamaldumo elementai, pavyzdžiui, Kristaus Kančios garbinimas.

Šioje vietoje reiktų paliesti ir santykį su psichologine istorija. Tai irgi yra kryptis, kurią vokiečių kalba kuriamas istorijos mokslas, deja, bemaž ištisai (patylomis) atmeta[30], nors kitur, ypač JAV, ji pripažįstama. Kadangi mentaliteto istoriko darbo baras yra tai, kas dedasi žmonių galvose, jis negali nesinaudoti tais instrumentais, kuriuos jam įduoda psichologija. Tačiau, kitaip negu psichologinėje istorijoje, jam rūpi ne istorinių asmenybių analizavimas, pavyzdžiui, gelmių psichologijos metodais, o

kolektyvinė psichologija – būtent tai, kuo įvairių praeities tarpsnių kolektyvinės psichologijos skiriasi viena nuo kitos ir nuo dabarties. Jau Febvre'as pagrįstai skeptiškai vertino[31] tiesioginį perėmimą tų psichoanalitinių ir grynai psichopatologinių koncepcijų, kurias, pavyzdžiui, sukūrė Freudas, tyrinėdamas XIX ir XX a. sandūroje gyvenusius žmones. Nors *mentaliteto istorija* atskleidžia tęstinumą, antropologijos požiūriu, iš esmės galimuose dalykuose ji privalo parodyti ir istorinius bendrosios psichinės konstitucijos pokyčius. Todėl ji neturėtų nei pernelyg šlietis prie kurios nors iš konkuruojančių psichologijos krypčių, nei remtis pernelyg hipotetinėmis konstrukcijomis. Antra vertus, ji neturėtų, taip sakant, dirbtinai naiviai kratytis patikimo (taip pat ir terminologinio) arsenalo, kurį turi sukaupusios socialinė, elgesio, gelmių psichologija ir elgsenos tyrinėjimai.

Ieškodami kriterijų, kuriais vadovaudamiesi *mentaliteto istoriją* galėtume atsieti nuo kultūros istorijos – ji, be abejo, vienu ar kitu požiūriu dar anksčiau pradėjo kelti mentaliteto istorijai rūpimus klausimus – juos turbūt greičiausiai rasime, jei atminsime, kad *mentaliteto istorijai* svarbu ne parodyti, kas apskritai buvo sukurta kurios nors epochos architektūros, muzikos, literatūros... srityse, o tais rezultatais remiantis parodyti už jų slypinčias mentalines koncepcijas. Be to, kultūros istorija paprastai netiria pasąmonės.

6. Taigi *mentaliteto istorija* suprantama kaip *histoire totale* – istorijos, aprėpiančios visas tarpusavyje susipynusias žmogaus gyvenimo sritis – svarbiausias aspektas. Kalbama apie visų tarpusavyje priklausomų materialių ir dvasinių lygmenų pastoviuosius ir kintamuosius dydžius, apie jų savitarpio reakcijas. Tačiau nereikėtų manyti, kad taip mėginama visiškai rekonstruoti istoriją, nes, net jei šaltiniai tai leistų padaryti, galiausiai – nuosekliai įgyvendinant tokį sumanymą – šis mokslas visiškai tiksliai atkartotų praeitį. „Visiškai suprasti tai, kas iš tikrųjų buvo, būtų įmanoma tik lygiai taip pat, visiškai pakartojant praeitį...“[32] Taigi jau ir istorinio įvykio pavaizdavimas turėtų trukti tiek, kiek truko pats įvykis, todėl nebeliktų vietos dabarčiai. Todėl istorija niekada neįstengia iki galo papasakoti, „kaip iš tikrųjų buvo“.

Tačiau ir „visuotinė istorija“, suprantama palyginti siauresne, ką tik aptarta prasme, aišku, gali būti tik *per definitionen* neįmanomas pasiekti idealas, kuris įkūnijamas, vaizdžiai kalbant, blaškantis tarp Scilės ir Charibdės – šaltinių duomenų (vienos epochos jų turi mažai, kitos – per daug,

trečių šaltiniai – daugiareikšmiai...) ir ribotų stebėtojo pažinimo bei vaizdavimo galimybių. Neginčijama, kad metodinių sunkumų kelia ir naudotinų šaltinių apimtis, ir tendencija kuo išsamiau rekonstruoti praeitį. Viena vertus, kažin ar kuris mokslininkas galėtų atitikti Renesanso *uomo universale* idealą tuo požiūriu, kad savo asmenyje gebėtų suvienyti į įvairias praeitį tiriančias disciplinas (meno, muzikos, ūkio ir t. t. istorija) susiskaidžiusią žiniją. Grupiniams darbams paprastai būdingas toks pasklidas pateikimas, nes kiekvienas autorius rašydamas laikosi savo krypties.

Kita vertus, dėl to, kad *mentaliteto istorija* pabrėžtinai krypsta į visuotinumą, tyrinėjant didelius laiko tarpsnius bei regionus iškyla jau su istorijos filosofijos sritimi susiliečianti problema: kiek paskiros epochos iš tikrųjų yra natūralūs vienetai, o kiek – istorinės konstrukcijos. Tyčia sakau „kiek", nes šiuo atveju nedaroma „arba-arba" perskyra todėl, kad gnoseologiniai *a priori* ir *a posteriori* susisiekia. Ši tema, be abejo, puikiai žinoma iš diskusijų apie istorijos raidos periodizacijos problemas, kai vadovaujamasi kitais kriterijais (politika, visuomene ir t. t.), nes tokie terminai, kaip helenizmas, Renesansas ar postmodernizmas, vartojami ne tik kaip įsiminimą palengvinančios etiketės.

Žinia, mūsų prielaida, kad esama pamatinės stiliaus arba mąstysenos vienovės, kurios požymiai teoriškai turėtų būti matomi visuose tam tikro kolektyvo, gyvavusio tam tikru laiku, veiklos produktuose, verčia prisiminti visa persmelkiančią laiko dvasią, apie kurią kalbėjo Hegelis. Tačiau, kalbėdamas apie mentalitetą, istorikas neturi galvoje „savito mentaliteto sluoksnio hipostazės"[33] ir sąmoningai neimplikuoja istorijos filosofijai būdingų raidos schemų, taigi nepostuluoja absoliučių teiginių. *Mentaliteto istorija* yra veikiama arba neišvengiamai turi būti veikiama savo meto filosofinių koncepcijų lygiai taip pat, kaip ir (dažnai nesąmoningai) bet kuri kita istorijos mokslo sritis. Tačiau ji pati tikrai nėra istorijos filosofija. Jei mentalitetas primena viską struktūruojančią tonaciją, kuria parašyta visut visutėlė tam tikros epochos muzika, tačiau apie jos kilmę jau nebeįmanoma klausti – tai ne todėl, kad jis būtų kokia skyrium nuo individų ar pačiuose individuose veikianti beasmenė galybė ar kokia slėpininga esybė (antai romantikų skelbtoji tautos dvasia), o todėl, kad šaltiniai dažniausiai neleidžia atskleisti jo atsiradimo ir išplitimo, taigi jis tampa akivaizdus tik tada, kai būna visiškai susiformavęs. Kalbant apie gausesnių šaltinių paliudytus laikus, turėtų būti įmanoma atskleisti mentaliteto radimosi priežastį. Tokiu atveju turėtų būti galima aptikti užuomazgą, netgi tam tikrą (arba kelis) asmenis, kurių

gyvenamojo pasaulio tam tikros srities koncepcijų modifikacijos, – iš pradžių individualios – atsišaukia daugelyje kitų žmonių, kuriems irgi būdingos panašios latentinės nuostatos. Nagrinėjant kiekvieną atvejį, bus diskutuojama, kiek toks „srovės pradininkas" tik išreiškia jau esamas tendencijas, o kiek jas pats generuoja. Vėliau šios koncepcijos (taip pat ir pakitusios) pasiskolinamos arba padaro įtaką kitoms sritims, kaip lėtesnės ar spartesnės paradigmų kaitos rezultatas, pamažu tampa dominuojančiu mentaliteto komponentu. Jeigu, pavyzdžiui, esama tokio dalyko, kaip protestantiškas mentalitetas, tai daugelį jo ir toliau įtaką darančių komponentų tam tikru istoriniu momentu suformulavo Lutheris. Be abejo, šiuo atveju pirmiausia kaip ideologiją, tačiau tokią, kuri suleidusi šaknis formavo ne tik įsitikinimus, bet ir bendrąsias, nebesąmoningas laikysenas.

Turime atminti, kad ir mentalitetą formuojantys elementai (kaip ir materialinės gėrybės) tam tikroje epochoje regioniniu ir socialiniu požiūriu plinta skirtingais greičiais; šį fenomeną būtų galima įvardyti kaip pakopų slinktį. Pavyzdžiui, ankstyvaisiais Viduramžiais airių mentalitetas dažniausiai būdavo toks pat archajiškas, kaip frankų arba saksų, vis dėlto jis daug kuo skyrėsi; airiams pažįstamas ir jautrumas gamtai, ir meilės reikšmė, o kitose ano meto tautose šie dalykai nepaliudyti[34]. Socialinėje srityje kaip vieną religinio mentaliteto komponentą nuo XII a. regime santykį su Kristumi, kuris iš esmės atitinka meilės ryšį ir kurio aukščiausia forma yra sužieduotuvių mistika. Minėto šimtmečio pradžioje tokia laikysena būdinga vienuoliams, to šimtmečio pabaigoje – vienuolėms, ir tik vėlesniais Viduramžiais – pasauliečiams[35].

Turbūt nebūtina pabrėžti, kad naujai susiformavęs mentalitetas tik pamažu išstumia iki tol vyravusį mentalitetą ir veik niekados jo visai nenustelbia; kai kurios grupės ir individai, priešingai negu juos supanti visuomenė, ilgiau arba trumpiau, daugiau arba mažiau lieka prisirišę prie ankstesnio mentaliteto. Ir net tobulų pažangaus mentaliteto atstovų pasąmonėje gali tūnoti archajiški elementai, kurie susiklosčius tam tikroms situacijoms ima reikštis jų mintimis, jausmais ir – veiksmais. Kur kas sunkiau paaiškinti ne šiuos (kadaise gyvavusius) reliktinius fenomenus (*survivals*), o vadinamuosius pirmtakus, kurie, pasak kandžios Croce'ės ištarmės, nepasirūpino gimti reikiamoje epochoje. Karolingų laikais toks būtų Gotšalkas Saksas, pasisakąs prieš *oblatio puerorum*, tėvų prisiimamą įsipareigojimą, kad jų vaikai visą gyvenimą bus vienuoliai, arba Agobardas Lijonietis, ginčijęs galimybę burtais prišaukti norimą orą ir dviko-

vos kaip ordalijos, Dievo teismo, leistinumą, taigi stojęs prieš kitiems to amžiaus žmonėms – socialiniu ir juridiniu požiūriu – visiškai priimtinus veiksmus[36]. Atrodo, šiuo atveju turime reikalą su individualiomis užuomazgomis, kurios daug vėliau, jau sudygusios, apsprendė bendrąjį mentalitetą, o anuo metu, būdamos niekam nepriimtinos, tokios pažiūros liko netipiškos ir individualios.

Esama mentalitetų, kurie tam tikroje epochoje būdingi tam tikroms grupėms, pavyzdžiui, kariams ar tikintiesiems (pastaruosius vėl galima skirstyti, pavyzdžiui, pagal regionus arba ordinus), tačiau esti ir ištisos epochos žmonėms būdingų mentalitetų. Pavyzdžiui, laiko tarpsniui nuo XII iki XVIII a., nesvarbu, ar jį vadinsime senosios Europos, ar feodalizmo epocha, būdingi tam tikri vyraujantys komponentai: labai aukštai vertinamos religinės struktūros visuomenėje bei su ja susijusiuose vaizdiniuose vyrauja horizontalios, hierarchinės struktūros. Iš esmės nekintančios materialinės sąlygos tuo laiku sąlygojo – nepaisant žinomų cezūrų (juodasis maras) – daugmaž nesikeičiantį gyventojų skaičių, gyvenamąją erdvę, pagrindines ūkio šakas ir susitvarkymo formas. Manau, tai galima konstatuoti, nesileidžiant į plačias istorijos filosofijos implikacijas.

7. *Mentaliteto istorija* itin dėmesinga praeities palikime esančioms svetimybėms, nes, šios disciplinos atstovų nuomone, svarbu tirti ir tuos, netgi būtent tuos kuriai nors epochai ar kultūrai būdingus jausmus, pažiūras, fantazijas, mąstymo stereotipus ir t. t., kurie skiriasi nuo dabarties mąstymo, vaizdinių, elgesio ir jausmų. Šiuo atveju sakydami svetimybė turime galvoje tai, kad daugeliui mūsų dažnas praeities šaltinių pranešimas daro įspūdį, jog nebeįmanoma atgaivinti ankstesnės mąstysenos ir jausenos. Štai itin ryškus pavyzdys: mums stačiai nebesuvokiama, ką turėtume manyti skaitydami, kad didžiai mokyti ir šviesaus proto XV–XVIII a. juristai, dvasininkai ir pasauliečiai, kurių samprotavimus mes šiaip jau be vargo gebame sekti, nuolat keldavo tikras teismo bylas pelėms ir joms skirdavo skirtingus terminus išsikraustyti iš apnikto lauko (jaunoms ir vaikingoms būdavo pridedamos kelios dienos); tai joms tame lauke formaliai paskelbdavo teismo apmokamas pasiuntinys, o pelėms skirtas gynėjas irgi būdavo apmokamas iš teismo lėšų[37]. Nejau anais šimtmečiais intelektualai iš tikrųjų tikėjo, kad pelės supranta žmonių kalbą?

Taigi akivaizdu, kad Antikos, Viduramžių ar Naujųjų laikų pradžios žmonės panašioje situacijoje ne visada mąstė, jautė ir reagavo lygiai taip pat, kaip dabarties žmonės. Kad taip yra, kad mūsų mąstysena, jausenos

ir reakcijos per amžių amžius nekisdamos išlieka tokios pačios, buvo niekada nekvestionuojama prielaida, kuria istorikai ligi šiol nesvarstydami kliovėsi (o ne vienas ir dabar tebesikliauja). Nuo pat savo, kaip mokslo disciplinos, susiformavimo istoriografijos metodas (jei kalbėsime apie istorinį romaną – tai dar ir dabar, bet galėtume suminėti ir daug mokslinių biografijų) darė prielaidą, kad anksčiau gyvenusių žmonių mąstysena ir elgsena visada sutampa su juos vaizduojančio istoriko laikų mąstysenos ir elgsenos modeliais. Tačiau daugelis šaltinių, jei tik jie rimtai traktuojami, berods tai aiškiai nuneigia. Nebegalime, taip kaip Burckhardtas, kalbėti apie tokį žmogų, „kuris yra, visada buvo ir bus"[38]. Dar reikėtų pridurti: „Skaitant kai kurias istorines knygas, kartais kyla įspūdis, kad žmonija susideda tik iš logiškai mąstančių valingų žmonių, ligi smulkmenų suvokiančių savo veiklos motyvus"[39]. Mes jau nebegalime tylomis apeiti atradimų, kuriuos nuo pat šimtmečių sandūros laikų padarė gelmių psichologija, ir elgtis taip, tarsi ir iš pasąmonės kylantys žmogaus būties komponentai nebūtų istorinių tyrimų objektas.

Jautrumą tokioms problemoms padidino ir gausūs liudijimai, kuriuos etnologija sukaupė apie iš dalies gana skirtingas realijas tų kultūrų, kurių dar nepalietė arba menkai tepalietė Vakarų civilizacija. Etnologija įrodė, kad mąstymo ir jausenos kategorijos, kuriomis gyvename mes, XX a. Vakarų kultūros atstovai, tik iš dalies universalios. Jų nevalia paprasčiausiai primesti ir mūsų protėviams. Antai dėl tokios klaidingos aksiomos ginčai dėl investitūros ir karo žygiai į Romą buvo interpretuojami tik kaip konflikte dalyvaujančių šalių samprotavimų, kurie grindžiami realiąja politika, padariniai, nes XIX a. medievistai suponavo, kad ir Viduramžiams buvo būdingas toks pat kaip jų laikų politinis mąstymas. Praėjusių epochų įvaizdžio įtrūkiai ir nuokrypos paprasčiausiai būdavo pavadinami „prietaru" arba „primityvizmu", nesistengiant jų reflektuoti kaip skirtingo mentaliteto liudijimų. Tačiau būtent į tuos liudijimus, kurių mes tiesiogiai nebegalime suprasti, pirmiausia ir turi atsigręžti istorikai. Tai, kad mes, kitaip negu XIX a. kartos, apskritai šį klausimą keliame, matyt, reiškia, jog mes geriau suvokiame svetimumo fenomeną. Šį jautrumą veikiausiai sąlygojo ne tik komerciniai ir turistiniai tarptautiniai ryšiai, bet ir modernusis menas, kurį, viena vertus, įvairiopai paveikė neeuropinės „primityviosios" kultūros (mus supantis svetimumas), antra vertus, (siurrealizmo atveju) gelmių psichologija (svetimumas mumyse).

Gilindamiesi į Europos mentaliteto istoriją, susiduriame su šiomis svetimumo kategorijomis:

a. fenomenai, kurių nuolat būta ir esama, tačiau jie vertinami visiškai skirtingai: pvz., kūdikių žudymas, kankinimai ir kūno bausmės;
b. fenomenai, kurie atsiranda sulig vėlyvaisiais Viduramžiais ir toliau būva: pvz., sužieduotuvių mistika, dolorizmas, raganų ir gyvūnų procesai...; šie fenomenai stebimi iki pat Švietimo epochos, o iš dalies, kaip reliktiniai reiškiniai, net iki dabarties;
c. fenomenai, kurių būta prieš prasidedant ankstyviesiems Viduramžiams ir jiems pasibaigus, tačiau tikrai nebūta ankstyvaisiais Viduramžiais – lyčių meilė kaip *raison d'etre.* Stebina tai, kad išnyksta nuo Antikos laikų (Musajas, Longas, Heliodoras, Vergilijus [Didonė], neoterikai) žinomas, o nuo XII a. vėl atsiradęs gyvenimo komponentas.

Tačiau baigiant tebūnie leista perspėti: būtų lygiai taip pat klaidinga praeityje pernelyg pabrėžti tik svetimumo elementus, leistis į mistifikaciją ir ankstesnius žmones ar epochas vaizduoti kaip visiškai kitokius. Bent jau Viduramžių atžvilgiu kartais taip buvo elgtasi, teigiant, kad Naujųjų laikų žmogui belieka „tik stebėtis, kokia *visiškai kitoniška* ši epocha"[40]. Tokią prielaidą menkai įtikimą daro jau vien biologinio tęstinumo saitai, rišantys mus su mūsų protėviais, nuo kurių mus skiria ne tiek daug kartų. Todėl derėtų kalbėti apie svetimumo *elementus* praeities mentalitetuose, o ne apie Viduramžių *mentaliteto* svetimumą apskritai. Juk ir dabar už Europos ribų nėra kultūros, kurioje nebūtų ir mums gerai pažįstamų elementų, nes kitaip būtų neįmanoma bet kokia komunikacija, jau nekalbant apie draugystės ar vedybinius ryšius; tas pat pasakytina ir apie praeities kultūras, kurių įpėdiniai mes esame.

IŠNAŠOS

[1] Nors sąvoka *mentalitetų istorija* tiksliau išreiškia prancūziškąjį *histoire des mentalites* ir dalyko požiūriu labiau tiktų, vis dėlto nutarta pasirinkti terminą *mentaliteto istorija* pagal analogiją su tokiais terminais kaip religijos, teisės, ekonomikos istorija. – [2] MANDROU, 479 b – [3] Plg. taip pat ERBE, IGGERS, REICHARDT, RIECKS (1989), SCHULZE, STOIANOVICH – [4] Stuttgart [11]1975 (Kröners Taschenausgabe 204); Stuttgart 1987 (große Ausgabe) – [5] Pvz., G. BOURDE/H. MARTIN, Les écoles historique, Paris 1983, 171 ir t.: L'école des Annales – [6] RIEKS (1990), 64 ir t. – Vis dėlto toks yra MIDDELL knygos pavadinimas – [7] H. GRÜTER, Dargestellte Geschichte: Von Aufbruch und Utopie. Von und mit F. Seibt, sud. v. B. LUNDT/H. REIMÖLLER, Köln 1992 381–398 – [8] Plg. 400 p. ir t. – [9] SELLIN, 558 – [10] Tai, kad ir Prancūzijoje neišvengiama priešinimosi, šiuo atveju gamtamokslio ir technikos istorijos specialistų, rodo straipsniai: G. BEAUJOUAN, Savoirs médiévaux et histoire des mentalités: Revue de Synthese 104 (1983), 349–353: Y. CONRY Combats pour l'histoire des sciences; lettre ouverte aux historiens des mentalites: Ten pat, 363–406 – [11] Die Feudalgesellschaft, Berlin 1982 – [12] Kartais artumas atsiskleidžia knygų

pavadinimuose: C. MECKSEPER/E. SCHRAUT (Sudarytojai), Mentalität und Alltag im Spätmittelalter, Göttingen 1985 – [13] Pavyzdys: M. BASTARD-FOURNIE, Mentalités religieuses aux confins du toulousain et de l'albigeois à la fin du Moyen Age: Annales du Midi 85 (1973), 267–287 – [14] Tereikia paminėti klasikine tapusią knygą: H. SEDLMAYER, Verlust der Mitte, Salzburg 1948 ir vėliau – [15] Visos citatos paimtos iš įvairių katalogo autorių: Die Kunst der Donauschule 1490–1540, Linz 1965, 10, 191 153, 207 – [16] A. SCHAFF, Geschichte und Wahrheit, Wien 1970 – [17] Plg. REICHART – [18] Modifikuojant mano ankstesnę formuluotę: Actes III (Akten des internationalem Historikenkongresses Stuttgart 1985), Stuttgart 1986, 295 ir t., 405 ir t., 409 ir t. bei remiantis P. DINZELBACHER, Gefühl und Gesellschaft im Mittelalter: Höfische Literatur – Hofgesellschaft – Höfisches Leben um 1200, sud. v. G. KAISER/J.-D. MÜLLER, Düsseldorf 1986, 213–241, Anhang. – Palyginimui norėtume pacituoti (ne tokį imlų bei truputį kitus dalykus iškeliantį) apibrėžimą: LE GOFF, histoire des sciences 408, cituojama pagal: „Une mentalité est un ensemble d'idées toutes faites que les individus experiment spontanément dans un milieu humain donné à une certaine epoque." GRAUS (28) taip apibrėžia: „galimų apibrėžti grupių, kurios būva tam tikrame laiko tarpsnyje ir kurias įmanoma palyginti laike, reakcijos mechanizmų ir pagrindinių vaizdinių suma, kurią galima ištirti, jei tik visa tai (kaip simptomus) galima atskleisti iš išsakytų nuomonių bei elgesio būdų, pasinaudojant jais kaip šaltiniais." – [19] N. ELIAS, Über den Prozeß der Zivilisation, Bern ²1969 – [20] H.-W. GOETZ, „Vorstellungsgeschichte": Archiv f. Kulturgeschichte 61 (1979), 253–271 – [21] Plg. 642 p. ir t. – [22] DUTU, 4 – [23] TH. GEIGER, cit. RAULFF, 10 – [24] Kai kada galima kalbėti ir apie tam tikros mažumos mentalitetą, priešinant jį daugumos mentaliteto požiūriui (pvz., dabar alternatyva/konservatorius). – Ligi šiol paskiri žmonės dar nebuvo mentaliteto istorijos objektas, todėl neaišku, kodėl, dėl kokių principinių priežasčių, kokios nors ypatingos asmenybės mentalitetas negalėtų būti šios disciplinos tyrinėjimo uždavinys, juoba kad kolektyvinis mentalitetas randasi iš daugelio paskirų mentalitetų viseto. Palyginimas su tuo, kas šiaip jau būdinga jų aplinkai, galėtų būti biografinė gairė. Jau Febvre'o parašytos Lutherio, Margaritos Navarietės ir Rabelais biografijos orientuotos ta kryptimi. – [25] Plg., pvz., B. F. KLAAR, Die „Krise" als Mentalitätsforschung; Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift f. E. Werner, sud. v. S. TANZ, Frankfurt, spausdinama – [26] Plg. XIII p. 2 išn. – [27] F. BRAUDEL, La longue dureé: Annales ESC 18 (1963), 725–753 – [28] Geschichte, 23 – [29] ARIES, 422 – [30] Plg. TH. KORNBICHLER, Tiefenpsychologie und Biographik, Frankfurt 1989. Tübingeno edition diskord planuojama netrukus išleisti seriją „Forum Psychohistorie" – [31] Combats pour l'historie, Paris 1953, 207 ir t. – [32] Plg. E. HEINTEL, „Wie es eigentlich gewesen ist": Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift f. Th. Litt., Düsseldorf 1960, 207–230, 217 – [33] RAULFF, 178 – [34] Plg., pvz., L. BIELER, Irland, Olten 1961; M. DILLON/N. CHADWICK, Die Kelten von der Vorgeschochte bis zum Normanneneinfall, Zürich 1966 – [35] Plg. P. DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland, Paderborn 1993 – [36] H. LIEBESCHÜTZ, Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus: Archiv f. Kulturgeschichte 33 (1951), 17–44, 33 ir t. – [37] E. COHEN, The Crossroads of Justice, Leiden 1993, 124 – [38] Weltgeschichtliche Betrachtungen, Köln 1954, 9 – Jau pasigirsdavo ir priešingų nuomonių, tačiau jos liko neišgirstos. Antai kultūros istorikas G. STEINHAUSEN knygoje Deutsche Privatbriefe des Mittelalters, 1, Berlin 1899, rašė: „Kas mano, kad žmonių jausmai ir norai visais laikais buvo vienodi, kas praeities žmones matuoja tik psichologiniu dabarties žmonių masteliu, tas yra netikras istorikas." – [39] BLOCH, Apologie, 182 – [40] D. KRYWALSKI, Das Mittelalter aus heutiger Sicht: Stimmen der Zeit 204 (1986), 676–688, paryškinta mano. Plg. kaip santrauką P. DINZELBACHER, Mentalität: TAS PATS (Sud.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, 521–524; TAS PATS,

Mittelalter: Evangelisches Kirchenlexikon 3, Göttingen 1992, 472–496.

BIBLIOGRAFIJA

PH. ARIES, L'histoire des mentalites: J. LE GOFF ir kiti (Sudarytojai), La nouvelle histoire, Paris 1978, 402–423 – P. DEN BOER, Mentaliteitsgeschiedenis: Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden 98 (1983), 318–336 – G. DUBY, L'histoire des mentalites: CH. SAMARAN (Sud.), L'histoire et ses methodes, Paris 1961, 937–966 – A. DUTU, Mentalitätsgeschichte, Modelle, Kulturbeziehungen: Revue des Etudes sud-est Europeenes (1985), 3–9 – M. ERBE, Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung, Darmstadt 1979 – G. FOURQUIN, Mentalites rurales en occident aux XIVeme & XVeme siecles: Annals de la 2. universitat d'estiu, Andorra 1983 (1984), 141–149 – TH. M. FRIJHOFF, Cúltuur, Mentaliteit. Illusies van elites?, Rotterdam 1984 – W. FRIJHOFF, Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?, Nimwegen 1984 – Geschiedenis, psychologie, mentaliteit, Amsterdam 1982 – M. GISMONDI, The Gift of Theory: Social History 10 (1985), 211–230 – R. Grambo, Pa leting etter den svunne mentalitet: Nord Nytt 19 (1984), 53–62 – F. GRAUS (Sud.), Mentalitäten im Mittelalter, Sigmaringen 1987 – N. GUGLIELMI, Sobra historia de las mentalidades e imaginario (Temas y testimonios 3), Buenos Aires 1991 – A. GUREVICH, Medieval Culture and Mentality acording to the new French Historiography: Archives europeens de Sociologie 24 (1983), 167–195 – K. HERBERS/L. KUCHENBUCH, „Konjunktur und Mentalität": Lendemains 4/16 (1979), 25–42 – E. HINRICHS, Zum Stand der historischen Mentalitätsforschung in Deutschland: Ethnologia Europaea 11 (1979), 226–233 – P. HUTTON, Die Geschichte der Mentalitäten: U. RAULFF (Sud.), Vom Umschreiben der Geschichte, Berlin 1986, 103–131 – G. G. IGGERS, Neue Geschichtswissenschaft, München 1978, 55–96 – Iconographie et histoire de mentalités, Paris 1979 – M. LAUWERS, „Religion populaire", culture folklorique, mentalités: Revue d'Histoire Ecclesiastique 82 (1987), 221–258 – J. LE GOFF, Eine mehrdeutige Geschichte: RAULFF, 18–32 – TAS PATS, Histoire des scieces et histoire de mentalités: Revue de Synthese III ser. 111/112 (1983), 407–415 – D. VAN LENTE, Mentaal-culturele geschiedenis: Tijd schrift voor sociale geschiedenis 8/82 (1982), 359–388 – R. MANDROU, – L'histoire des mentalités: Encyclopaedia universalis 11, Paris [2]1989, 479–481 – M. MIDDELL (Sud.), Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten, Leipzig 1993 – H. PLATELLE, Mentalités religieuses a Moyen Age dans les Pays-Bas du sud. Bilan d'une recherche: De Franse Nederlanden 9 (1984), 169–190 – U. RAULFF (Sud.), Mentalitäten-Geschichte, Berlin 1987 [čia talpinami išsamūs J. LE GOFF, A. BURGUIERE, R. CHARTIER, R. SPRANDEL, M. VOVELLE, P. BURKE, P. HUTTON straipsniai] – R. REICHARDT, Histoire des Mentalités. Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Regime: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 3 (1978), 130 ir t. – R. REICHARDT, Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie: Ethnologia Europaea 11 (1979/80), 234–241 – J. REVEL, Génesi i crisi de la noció de „mentalitats": L'avenç 106 (1987), 10–19 – A. RIEKS, Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, Altenberge 1989 – TAS PATS, Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen: Zeitschrift für Kirchengeschichte 101 (1990), 58–79 – J. ROMERO, Estudio de la mentalidad burguesa, Buenos Aires 1987 – E. SCHULIN, Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch, Göttingen 1979 – H. SCHULZE, „Mentalitätsgeschichte": Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 36 (1985), 247–270 – V. SELLIN, Mentalität und Mentalitätsgeschichte:

Historische Zeitschrift 241 (1985), 555–598 – R. SPRANDEL, Mentalitäten und Systeme, Stuttgart 1972 – T. STOIANOVICH, French Historical Method. The „Annales" Paradigm, Ithaca 1976 – G. TELLENBACH, Mentalität: Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift f. C. Bauer, Berlin 1974, 11–30 – J.-M. THIRIET, Methoden der Mentalitätsgeschichtsforschung in der französischen Sozialgeschichte: Ethnologia Europaea 11 (1979/80), 208–225 – M. VOVELLE, Ideologies et mentalites, Paris 1982 – M. WÜSTEMEYER, Die „Annales": Vierteljahresschhrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte 54 (1967), 1–45 – Zeitschriften: Mentalities-Mentalités (Hamilton, New Zealand 1982 ir t.) – Mentalités (Paris 1988 ir t.).

Peter Dinzelbacher

Individas, šeima ir visuomenė

ANTIKA

1. Skirtingai negu modernios visuomenės, kuri siekia principinės visų žmonių lygybės, Antikos požiūrį į individą ir visuomenę formavo (galimybių) nelygybės principas, kuris, anot Aristotelio, atitiko kosminę pasaulio sandarą: „Juk valdyti ir būti valdomam yra ne tik neišvengiama, bet ir naudinga, ir kai kurie dalykai skiriasi tiesiog nuo gimimo – vieni linksta valdyti, kiti – būti valdomi... Visuomet geresnių valdinių valdymas yra geresnis – pavyzdžiui, žmogaus valdymas yra geresnis negu žvėries“[1]. Buvo tikima, jog „lygiavertė arba priešinga jų padėtis yra visiems žalinga“[2]. Platonas, „Valstybėje“ propaguodamas komunistinį turto ir moterų bendrumą, irgi nebandė kalbėti apie visuomenę be hierarchinio suskirstymo ir vergų. Patriarchalinėje, vergovinėje Antikos visuomenėje, kurioje antros rūšies žmonėmis laikomi vergai ir moterys *a priori* negalėjo turėti jokių politinių teisių, visuotinėms žmogaus teisėms nebuvo vietos. Antikos teisinės nuostatos lietė ir gynė tik laisvus, vyriškos lyties piliečius; jiems galiojo laisvė ir *humanitas.* Visuomenė paprastai buvo suprantama kaip vyriškos lyties piliečiai. Politinė Cicerono *concordia unum,* visų luomų susivienijimo programa, praktiškai buvo skirta tik elito vyrams[3]. Net kai IV a. pr. Kr. atėniečiai kalbėdavo apie demokratinį jų tautos (*dēmos*) sprendimą, vos 10 procentų Antikos gyventojų turėjo teisę dalyvauti priimant tokį sprendimą[4].

Bene reikšmingiausia socialinės diferenciacijos rūšis buvo laisvųjų žmonių ir vergų atskyrimas[5]. Pirma, ikikapitalistinėje visuomenėje individai buvo apibrėžiami ne pagal savo vietą gamybos procese, bet daugiausia pagal savo teisinį statusą: taigi teisinis vergo kaip neasmens (*res*) apibrėžimas jį dramatiškai patalpindavo už visuomenės ir jos teisinių nuostatų ribų. Jis ar ji vadinti niekatrosios giminės daiktavardžiais: *to andrápodon, manicipium.* Antra, perskyra laisvanelaisva buvo giliai įsišaknijusi įvairiuose Antikos sąmonės sluoksniuose. Politiniuose samprotavimuose tironijai priešinamos *eleuthería, libertas* sąvokos vaidino itin svarbų vaidmenį[6]. „Vergiško gyvenimo“ topas naudotas ne tik paniekinamai priklausomo samdinio charakteristikai, bet ir kaip kontrastas laisvojo žmogaus

elgesiui. Buvo postuluojamas dorovinis vergų nepilnavertiškumas ir abejojama jų lojalumu[7]. Ši praraja tarp laisvųjų ir nelaisvųjų sąlygojo tai, kad į vergų kankinimą buvo žiūrima kaip į savaime suprantamą, reikalingą, nors ne visada naudingą dalyką[8], tuo tarpu laisvuosius nuo kankinimų saugojo įstatymai. Teorijos, kaip antai Aristotelio, kuris, atsikirsdamas sofistams, laikiusiems vergovę įstatyminių aktų ir prievartos pasekme, stengėsi apginti vergovės natūralų dėsningumą ir įrodinėjo, jog vergai iš prigimties yra menkaverčiai ir silpnesnių protinių sugebėjimų[9], suteikė laukiamą pateisinimą ekonomikos požiūriu svarbiai vergų darbo panaudojimo praktikai, nes vergų statuso dvilypumas neliko nepastebėtas Antikos žmonių. Vergas buvo šeimininko nuosavybė: iškeičiamas, paveldimas kaip rakandas, disponuojamas kaip naminis gyvulys, neturintis jokios apsisprendimo teisės. Gana švelnios bausmės už vergo nužudymą buvo skirtos veikiau ne vergui nuo šeimininko savivalės apsaugoti, o šeimininko nuosavybės teisei trečiojo asmens atžvilgiu užtikrinti. Tačiau vergas jį supantiems žmonėms vis tiek buvo žmogus, galintis kalbėti, jausti ir sąmoningai veikti. Dėl to su vergais elgtasi labai skirtingai – jie būdavo mirtinai išnaudojami kasyklose, su jais būdavo rūpestingai elgiamasi, jie net būdavo integruojami į šeimą emociniu požiūriu. Savo „gyvo nuosavo įrankio“ (*émpsychon órganon*) formuluote Aristotelis bandė pasiekti kompromisą tarp nesuderinamų dalykų[10]. Įtampą didino tai, kad – greičiausiai dėl to, jog tai buvo brangu ir rizikinga – tik nedidelė vergų dalis buvo gimusi vergais. Dauguma jų buvo karo belaisviai, parsidavę vergijon skurdžiai ar vaikystėje pamesti ir kadaise laisvojo statusą turėję žmonės. Dalis jų priklausė aukštesniesiems savo visuomenės sluoksniams, buvo išsilavinę ir kvalifikuoti specialistai. Šie dažnai būdavo skiriami žindyvėmis ir auklėtojais, o tai ne tik prieštaravo teorijai apie prigimtinį jų menkavertiškumą, bet ir sąlygojo artimus, dažnai visą gyvenimą nenutrūkstančius emocinius ryšius su jų auklėtiniais, o vėliau ir šeimininkais. Patenkinti šeimininkai dažnai naudodavosi vergų paleidimo teise, kuria vergui būdavo suteikiamas asmens, tiesa, priklausomo nuo ankstesniojo savininko (*prostátes, patronus*), teisinis statusas, o Romoje iškart suteikiamos piliečio teisės. Tačiau ir vergaujant buvo įmanoma – žinoma, tik šeimininkui sutikus – susijungti santuokos pobūdžio ryšiais (*contubernium*) ir turėti savo nuosavybę (*peculium*). Dėl to buvo galima ne tik išsipirkti iš vergijos, bet ir ekonomiškai praturtėti, ir pastaroji galimybė dažniausiai imperijos laikais sąlygojo tai, kad kai kurie vergai ir atleistiniai, nepaisant jų luomo, priklausė visuomenės elitui. Su tuo neabejotinai susi-

jęs Antikos domėjimasis vergų padėtimi. Ypač stoikai formavo naują sąmoningumą – jie pabrėžė vergų žmogiškumą, o nelaimingos jų padėties priežastimi laikė likimą ir atsitiktinumą, bet ne prigimtį[11]. Senekos laiškas apie vergų ir laisvųjų lygybę, Plinijaus kalbos ir Petronijaus *Satyrikone* reiškiamos nuomonės spinduliuoja tą pačią dvasią, kurią atspindi ir tuometinė įstatymų leidyba[12]. Žinoma, humanizavimo tendencijos nevedė į vergovės panaikinimą – Seneka buvo vienas didžiausių savo laiko vergvaldžių! – nes ji traktuota kaip būtina Antikos ūkio sąlyga[13]. Priešingai, vėlyvosios Antikos krizės laikais smulkiųjų valstiečių ir žemės nuomininkų ekonominė priklausomybė virto kolonų baudžiava[14]. Ir net krikščionybės, skelbusios brolybės idealą, tokį revoliucingą ano meto visuomenėje, sekėjai nemanė, jog galima atsisakyti vergovės, ir pamokslavo apie žemiškąją žmonių nelygybę. „Jūs, vergai, klausykite savo žemiškųjų šeimininkų su baime ir pagarba, nuoširdžiai lyg kad Kristaus" (*Ef* 6, 5)[15].

2. Kita smarkiai diskriminuojama Antikos grupė buvo moterys[16]. Neveltui (at)gimimas moterimi laikytas bausme[17]. Žemesnė moters padėtis kilo iš jos riboto tinkamumo karinei tarnybai (kurį sąlygojo biologinis polinkis nėštumui), tad ji tapdavo priklausoma nuo karių, bei iš to, kad ji būdavo priklausoma nuo vyro valios užtikrinti palikuonių giminystę, varžant ir kontroliuojant moteris. Vėliau jos traktuotos pirmiausia kaip mainų objektas, padedantis sudaryti naudingas vedybines sąjungas. Patriarchalinė viešpatavimo pretenzija idėjiniu požiūriu buvo grindžiama prigimtinio moterų menkavertiškumo teorija: „Ir vyriškojo prado santykis su moteriškuoju yra iš prigimties aukštesnio santykis su žemesniu, valdančiojo su valdomuoju"[18]. Į vergą žiūrėta kaip į tarpinę būtybę tarp žmogaus ir įrankio, o moteris laikyta būtybe, esančia tarp vyro ir vaiko – pagal Romos teisę moteris buvo savo vyro duktė (*loco filiae*)[19]. Antikos požiūriu, dėl riboto proto ir gebėjimo mokytis moteris beveik neturėjo savitvardos ir nemokėjo atsakingai elgtis[20]; dėl jos *levitas animi* jai būtinai turėjo vadovauti vyrai. Tad natūralu, kad (visą gyvenimą) ji buvo pavesta vyriškai globai. Politinė veikla – išskyrus netiesioginę įtaką šeimos nariams vyrams – jai buvo draudžiama[21]. Ji neturėjo nei rinkimų teisės, nei teisės užimti valstybinius postus; jos veiksnumas liudijimo arba testamento požiūriu buvo apribotas. Atėnuose moteriai buvo draudžiama disponuoti bet kokia nuosavybe, net nuosavu kraičiu. Geriausiu atveju ji kaip paveldėtojo duktė, *epíkleros*, šeimos nuosavybę galėjo

perduoti iš tėvo vyrui arba sūnui. Tiesa, Romoje moteris turėjo tokią pat paveldėjimo teisę kaip vyras, galėjo disponuoti turtu (beje, iš pradžių tik kaip našlė arba per *tutor*) ir pati surašyti testamentą, tad jos teisinė padėtis buvo geresnė, o imperijos laikais moteriai atsirado ir kitų galimybių. Vis dėlto tik vėlyvosios Antikos teisiniuose kodeksuose išryškėjo nedrąsi teisių sulyginimo tendencija[22]. Beje, ir krikščionybei principinis moters menkavertiškumas liko iš esmės nepajudinama „dogma". Pirmuosius eschatologinėmis tendencijomis paspalvintus „moterų išlaisvinimo" požymius nustelbė teologiniais argumentais, kaip antai Ievos nuodėme, pagrįsta ir ilgam įsigalėjusi jos menkavertiškumo ir paklusimo būtinybės samprata.

Hierarchinė Antikos visuomenės diferenciacija jokiu būdu neapsiribojo vergais ir moterimis; ir laisviesiems vyrams nelygybės principas buvo – ideologinėmis moralės koncepcijomis paremta – savaime suprantama norma. Vienų ar kitų priklausomybės elitui kriterijų svarba Antikos visuomenėje laikui bėgant galėjo kisti[23], tačiau būtinosios nelygybės idėja nesuabejota per visą Antikos epochą. Net aristokratijos valdžios ryžtingai atsisakę demokratiniai Atėnai neišsižadėjo nelygybės principo. Viena, „tautos valdžia" priklausė tik Atėnų piliečiams. Laisvi neatėniečiai vyrai negalėjo turėti jokių politinių teisių bei – išskyrus išimtinius potvarkius – žemės nuosavybės. Sunkmečiu jie negalėjo tikėtis valstybės paramos grūdais, o norėdami apsigyventi Atėnuose, turėjo paklusti kuriam nors Atėnų piliečiui ir mokėti jam už globą. Kilus konfliktui su atėniečiais, kuriems vieniems galiojo išdidus žodis *isonomía*, lygybė prieš įstatymą, jie atsidurdavo nepalankioje padėtyje. Tačiau jie nebūdavo atleidžiami nuo mokesčių ir karinės tarnybos[24]. Toks itin restriktyvus požiūris į pilietinę teisę buvo sąlygojamas ne tik ekonominių sumetimų, kai, siekiant užtikrinti valstybės egzistavimą, buvo stengiamasi išlaikyti žemės nuosavybės ir piliečių namų valdų skaičiaus pusiausvyrą, bet ir įsitikinimo, jog graikai esą geresni už visus barbarus, o atėniečiai – už visus kitus graikus[25]. Antra, net ir tarp atėniečių niekada nestigo oligarchinių valdymo formų šalininkų, kurie vargšų daugumos valdžią laikė absurdiška anarchija[26]. Ir Platono Sokratas mano, kad atiduoti politinių sprendimų teisę į daugumos paprastų piliečių rankas yra lygiai taip pat absurdiška, kaip patikėti vairuoti laivą visiems jūreiviams[27]. Net įsitikinę demokratai niekada nenusigręžė nuo *eugéneia* idealo ir nepaneigė aristokratijos elito pretenzijų į valdžią[28]: ligi Periklio laikų atėniečiai politiniais vadais rinko tik senosios aristokratijos narius[29]. Respubliko-

niškoje Romoje dėl oligarchinio pobūdžio mišrios santvarkos hierarchinės nelygybės principas buvo dar ryškesnis. Politinių postų galėjo siekti tik priklausantys senatorių arba raitelių luomams, o priklausomybė buvo nustatoma pagal turto cenzą, vėliau pagal kilmę[30]; taigi siekis buvo griežtai reglamentuojamas[31]. Patronato institucija asmeninio lojalumo reikalavimu galėjo valdyti tuos, kurie siekė politinės karjeros, o, kontroliuodama menkas plebso galimybes rinkimais arba liaudies tribūno institucija ateiti į politinę valdžią, ji užtikrino elito pretenzijas valdyti. Lygybė prieš įstatymą neegzistavo ne tik *de facto*, bet ir *de jure*: dvilypė teisinė sistema numatė skirtingus teisminius procesus ir bausmės dydžius elito atstovams, *honestiores*, ir žemesniesiems sluoksniams, *humiliores*[32], ir visiškai neprieštaravo paties Cicerono „teisingumo jausmui“: „Tačiau lygybė prieš įstatymą neteisinga, kai neatsižvelgiama į asmens vertę ir jo politinį rangą (*dignitas*)“[33]. Politinė, ekonominė ir socialinė žmonių nelygybė subtilia simbolių kalba skleidėsi net kasdieniame Romos gyvenime: žiūrovų vietų teatre išdėstymas atspindėjo socialinės hierarchijos struktūrą; pasisakymų ir balsavimo tvarka Senate atspindėjo socialinį Senato narių spektrą; eilės tvarka, kuria patronas kas rytą priimdavo savo klientų *salutatio*, atitiko kiekvieno jų statusą; žynių kolegijos sąrašai buvo suskirstyti pagal socialinę hierarchiją. Plinijus nė kiek neprieštarauja savo laiko dvasiai, kai savo draugui Kalestrijui Tironui primygtinai pataria, kad šis, tvarkydamas tarnybinius reikalus Ispanijos provincijoje, „išlaikytų solidumo skirtumus ir rangus“[34].

3. Žinoma, tie šaltiniai – daugiausia literatūriniai – suteikiantys mums žinių apie Antikos požiūrį į visuomenę, išskyrus negausias išimtis, yra skirti elitui; vadinasi, juose ginamas principas, jog Viršus ir Apačia – tai prigimties nustatyti dalykai, yra vienpusiškas ir tendencingas. Tačiau atrodo, kad *humiliores* nelygybės idėjai pritarė, nors ne visada ją gerbė, taigi ji buvo pripažįstama visos visuomenės. Atsakymas į klausimą, kaip būdavo pasiekiamas socialinis konsensusas, netenkins, jei paminėsime tik smurtinį tramdymą, nors mums ir žinomi kruvinų represijų atvejai. Stabilizuojančių faktorių veikiau reikėtų ieškoti pačioje sistemoje, ypač valdžios ideologijoje, kuri įtaigojo abipusę priklausomybę bei įsipareigojimą[35] ir garbino dvilypį vadovavimo principą, vienokį elitui ir kitokį masėms: „Jus, jaunieji kilmingi romėnai, norėčiau paraginti sekti savo protėvių pavyzdžiu, o jus, kurie savo talentu ir pastangomis galite pasiekti aukštą padėtį visuomenėje, norėčiau padrąsinti eiti tuo keliu, kuriuo

eidami daugelis *homines novi* pelnė garbę ir šlovę“[36]. Sudėtinga ženklų ir gestų sistema elitas nuolat pabrėždavo savo neatimamus nuopelnus bendruomenės labui[37]. Tokiu būdu išugdytas požiūris, jog „tas, kuris savo mieste užima aukštesnę ir puikesnę padėtį, turi labiau juo rūpintis“[38], pagimdė iliuziją, kad išteklių paskirstymas neišvengiamai turi būti toks, koks anuomet buvo, ir kad elito kilniadvasiškumas ir bendruomeniškumas visų pirma reiškia valdžios išsaugojimą prestižo įgijimu. Be to, elitas sugebėjo susieti valdžios pretenzijas su moraliniu pranašumu tapatumą provokuojančioje idealo projekcijoje: valdyti turi tik visais atžvilgiais geriausi[39]. Elitas save apibūdindavo kaip *áristoi, boni, optimi, honestiores,* – šios sąvokos atspindi politinių ir moralinių valdymo pretenzijų programą, kaip, beje, ir panegirikose ar antkapiniuose užrašuose vardijamos dorybės, taigi tokiam savęs apibūdinimui pritardavo dauguma tų, kurie elitui nepriklausė, nes jis buvo susijęs ir su tam tikru įsipareigojimu[40]. Kai graikų *kaloĩ kagathoĩ* [41] kilmingieji pasidavė *timokratijos* (garbingųjų valdžios) dvasinei aristokratijai, jie drauge įsipareigojo laikytis tam tikro garbės kodekso. Netgi demokratijos laikais *philotimía* (garbės meilė) tebėra veiksminga paskata ypatingam politiniam ir socialiniam angažavimuisi ir skatina turtingus piliečius ne tik mokėti visus mokesčius, bet ir savanoriškai aukoti valstybei dideles pinigų sumas[42]. Romoje politinį postą užimančiam asmeniui orumas ir garbė – *dignitas* ir *honor* – buvo ne tik kriterijai, kuriais remdamasi aristokratija užkirsdavo kelią žemesniųjų sluoksnių atstovų visuomeninei karjerai, *cursus honorum,* bet ir paties pareigūno priedermės. Tokie žmonės, kaip Ciceronas, kalbėdami apie idealų valstybės vyrą, pabrėžė dorybės ir politinės sėkmės vienovę: „Kadangi valstybinis postas (*honor*) piliečių sprendimu ir valia suteikiamas už įrodytą dorybę (*virtus*), man rodosi, kad tas, už kurį buvo nubalsuota užimti tą pareigybę, yra garbingas (*honestus*) ir gerbiamas (*honoratus*)“[43]. Tačiau jie, tarp jų Salustijus ir laiškų Cezariui autorius, kuris *virtus,* moralinį integralumą ir tvirtumą, laikė vienintele sąlyga, leidžiančia patekti į Senatą[44], kritikavo idealo ir tikrovės neatitikimą. Vis dėlto ši *noblesse oblige* [garbė įpareigoja] nuostata padarė teigiamą įtaką visuomenei, kurios valstybinė organizacija daugelyje sričių, kaip antai statyba, karyba, rūpyba, rėmėsi beveik tik privačia iniciatyva. Sentimentalų Plinijaus įsipareigojimą savo gimtajai Komo bendruomenei, kuriai jis teikė nepaprastai didelę finansinę paramą ir pastatė biblioteką[45], veikiausiai įkvėpė garbės troškimas ir valia valdžiai, tačiau šios konkrečios priemonės buvo labai naudingos miestui.

Antra Antikos nuopelnų ideologijos sritis, papildydama elito įvaizdžio puoselėjimą, kai privilegijos būdavo siejamos su ypatingu nuopelningumu ir valia nuopelnams, neprivilegijuotam individui įtaigojo į nuopelnus orientuotas iškilimo galimybes[46]. Už ypatingus nuopelnus Atėnai suteikdavo *metoikoi*, apsaugos mokestį mokantiems užsieniečiams, pilietines teises. Panaikinus monarchiją, Romoje priklausomybės vadovaujančiam elitui sąlyga buvo jau ne tik kilmė, bet ir kiekvieno gebėjimas atlikti valstybines pareigas bei nuopelnai – „idant Senatas būtų atviras visiems piliečiams, atsižvelgiant į jų angažavimąsi ir nuopelnus (*industria ac virtus*)“[47]. Taigi socialinis mobilumas iš tikro egzistavo, tai rodo ir Cicerono, *homo novus*, ir Horacijaus, atleistinio sūnaus, karjeros, o imperijos laikais galimybės net padidėjo, nepaisant paveldimo senatorių luomo įvedimo – mat imperatorius turėjo teisę *adlectio* būdu pakelti patikimus žemakilmius karius ir nusipelniusius atleistinius į raitelių luomą ir pasiųsti juos Senatan[48]. Žinoma, kryptingas individualaus iškilimo skatinimas bei griežtai vertikali patronato sistema neleido susiformuoti klasinei savimonei. Pasiekus, kad, rūpinantis asmeninio iškilimo galimybėmis, lojalumas buvo vertinamas labiau negu solidarumas, o žemesniųjų sluoksnių atstovams buvo itin svarbu gauti neatimamus aukštesniųjų sluoksnių statuso ženklus, kurių prestižiškumu jie neabejojo ir kurių neteisėtas pasisavinimas buvo labai smerkiamas[49], toks „prasisiekėlių mentalitetas“ nepaprastai sustiprino oligarchinę vertybių sistemą. Petronijus *Satyrikone* karikatūriškai vaizduoja vieną prasisiekėlį, karštligiškai siekiantį socialinės integracijos ir pripažinimo. Jame pinigų maišas atleistinis Trimalchionas su neseniai iškilusio žmogaus išdidumu pasakoja ne tik apie savo antkapio bareljefus, kuriuose pavaizduota jo karjera nuo paprasto vergo, bet ir apie visokiausius savo mėginimus – pavyzdžiui, keliamas prašmatnias puotas – prisiderinti prie aristokratų gyvenimo stiliaus[50]. Rafinuota ironija, su kuria Petronijus – senos aristokratų šeimos atžala – vaizduoja pagyrūniškus „naujojo turtuolio“ ekscesus ir uolų elito elgesio mėgdžiojimą, taipogi rodo, kad padidėjęs socialinis mobilumas jokiu būdu nesusilpnino nelygybės principo. Priešingai, „prasisiekėliams“ stengiantis laikytis atokiai nuo sluoksnio, kuriam jie anksčiau priklausė, senojo elito atstovai juo labiau rūpinosi atsiriboti nuo naujųjų turtuolių. Ilgainiui ypač svarbus tapo kilmingos šeimos „senumas“; tai liudija ir Ovidijaus, kilusio iš senos raitelių giminės, paniekinamas vieno į *eques* pakelto karjeristo kareivio apibūdinimas arba Tacito pabrėžiama *ignoto patre*, protėvių eilė, kuri būtinai turėjo būti[51]. Kaip

labai itin pabrėžiamų socialinių skirtumų ir sugestijuojamų individualių galimybių sąveikos subtili mechanika stiprino sistemą elito interesų naudai, matyti ir iš kapų, propaguojančių suakmenėjusias vertybes nepriekaištingai susitvarkiusios visuomenės, kurioje geriausi ir protingiausi akinami skintis kelią savo talentu ir sunkiu darbu, o viršutinis visuomenės sluoksnis savo privilegijuotą padėtį pateisina kilniaširdžiu tarnavimu bendruomenei: iki *eques* iškilusio atleistinio antkapis praeinančiam vergui galėjo įkvėpti viltį savo pastangomis pasiekti geresnį gyvenimą, turtingo patrono paminklas jaunus aristokratus turėjo paskatinti su juo tapatintis ir juo sekti, – kiekvienu prisiimtu įsipareigojimu visuomenei (*munus*) atiduoti prestižą atitinkančią duoklę, kuri užkirstų kelią didesniems naudos siekiančios minios reikalavimams ir taip užtikrintų jų privilegijas.

4. Angažuoto, nors ne visai nesavanaudžio rūpinimosi bendruomenės reikalais idealas rėmėsi į principinę individo laikyseną aukštesniųjų – šeimos ir valstybės – vienetų atžvilgiu: Antikos žmogus jautėsi itin įsipareigojęs šeimai ir valstybei[52]. Puikiai suprasdamas, kad be bendruomenės paramos jo paties egzistencijai iškiltų didelis pavojus, jis didžiausia dorybe laikė aukojimąsi valstybei, netgi buvo pasiryžęs atiduoti už ją savo gyvybę[53]. Asmeniniai interesai, netgi asmeninis sielvartas turėdavo užleisti vietą valstybei[54]. Kadangi tam tikras kapitalas buvo būtinas tarnaujant bendruomenei, privačios nuosavybės iššvaistymas smerktas kaip nusikaltimas visuotinei gerovei. Į nemoralų elgesį taipogi žiūrėta kaip į grėsmę bendruomenei. Svarbiausia piliečio pareiga buvo užtikrinti, kad bendruomenė gyvuotų toliau[55]. Bendruomenės interesai nustelbdavo visus kitus interesus, tad apie individo vertingumą būdavo sprendžiama pagal jo nuopelnus visuotinei gerovei. Matuojant socialinio naudingumo masteliu, šaunus karys buvo vertesnis už seną moterį, o turtingas pilietis – už savo vargetą kaimyną[56]. Vergo vertė tiesiogiai priklausė nuo jo darbingumo. Visuomenė, kurioje gimę vaikai būdavo skirti valstybei[57], retai užaugindavo apsigimusius ar ligotus kūdikius.

Dar pirmesnė ir netarpiškesnė aukštesnioji instancija Antikos žmogui buvo šeima. Ji buvo gyvybiškai svarbi politinių, ekonominių ir socialinių galimybių paskirstymo instancija. Savaime suprantama, Antikos visuomenės teorijoje veik nediskutuojamas esminis šeimos vaidmuo. Aristoteliui valstybė (*pólis*) susideda ne iš individų, bet iš šeimos ūkių (*oikoi*)[58]. Ciceronas irgi prieina panašią išvadą[59]. Būtina pastebėti, kad šeimos sąvoka vartota keliomis prasmėmis – ir apibūdinant pagrindinę šeimą (tėvai,

vaikas), ir platesnę giminę (*gens*), ir namų ūkio bendruomenę (*domus*), kuriai priklausė ir vergai bei atleistiniai. Tai rodo, kad Antikoje į šeimą žiūrėta kaip į ekonominių išteklių paskirstymo ir valdymo instanciją, o ne kaip į emocinių ryšių privačią sferą[60]. Tokios padėties priežasčių reikėtų ieškoti istorinėje situacijoje. Ir iš Homero herojų visuomenės genealogijos, ir iš ankstyvojo Romos istorijos tarpsnio matyti, kad šeima – tai apie vieną karį (*kýrios, pater familias*) susitelkusi, monarchiškai struktūruota laisvųjų ir nelaisvųjų bendruomenė. Kaip politinis, ekonominis ir religinis vienetas, ji visiškai autarkiška ir autonomiška (nors socialiniu požiūriu susijusi su *genoi*, giminėmis); jos statusas ir prestižas visuomenėje priklauso nuo fizinės *kýrios* galios ir jo gebėjimo suburti apie save kuo daugiau šalininkų bei išlaikyti ir pagausinti šeimos žemės valdas, kurios yra jo valdoma, bet ne asmeninė nuosavybė[61]. Individas egzistencijos ir idėjos požiūriu yra neatsiejama šeimos, klano dalis. Pavyzdžiui, priesaikos ir prakeikimai visados paliečia visą šeimą. Tik laikui bėgant šeimos pradėjo jungtis į didesnę bendruomenę (toks procesas vadinamas *synoikismós*)[62], kuri vėliau tapo valstybe ir kuriai šeima perdavė dalį savo valdžios teisių. Taigi šeimos teisė, kuriai būdingi kraujo keršto įstatymai ir absoliuti *kýrios* valdžia, buvo apribota aukštesnės, į individą orientuotos valstybės teisės naudai, o šeimos kultai pajungti privalomam valstybės kultui[63]. Individų įsipareigojimai šeimai praplečiami individo įsipareigojimais valstybei, tačiau tai jokiu būdu nereiškia, kad šeima išstumiama į visuomenės gyvenimo periferiją. Juk būtent ji individui suteikia teisinį statusą, užtikrina ekonominę padėtį, socialinį vaidmenį ir netgi duoda galimybę pasiekti politinę valdžią[64]. Be to, socializacija, lavinimas ir auklėjimas šeimoje ir šeima yra faktoriai, padidinantys individo galimybes. Būtent atleistinių (kurie, būdami vergais, neturėjo teisės kurti šeimą) antkapinėse statulose ar biustuose pabrėžiamos šeimos vertybės ir idealai, įkūnyti šeimynykščių grupėmis arba sutuoktinių porų portretais – vyras ir žmona vaizduojami simboliškai sujungti *iunctio dextrarum* (viena ant kitos padėtos dešinės rankos) – liudija nepaprastą šeimos reikšmę[65]. Respublikoniškosios Romos politiką formavo tik šeimos principas. Individo priklausomybė tam tikrai šeimai nulėmė jo visuomeninę padėtį, dar daugiau – pačiai politinei sistemai, įgavusiai ne visada teigiamai vertinto patronato pavidalą[66], buvo būdingi šeimos bruožai. Politiniai postai skirstyti atsižvelgiant tik į asmeninius ryšius ir lojalumą šeimai. *Pater familias* galia sklisdavo už jo namų vidaus giminystės sistemos ribų. Vertikali patronato struktūra apėmė privalomą atleistinio klientūrą pas jo buvusį

šeimininką, taipogi savanorišką dviejų maždaug to paties rango politinio elito atstovų lojalumą vienas kitam, kuris, žinoma, eufemistiškai, vadintas *amicitia*. Turtuolis galėjo būti kurio nors miesto globiantis *patronus*, o Romos santykiai su užkariautomis valstybėmis bei tautomis būdavo įvardijami kaip patronatas. Netgi principato ir imperatorių laikai, užbaigę tik aristokratijos šeimyninės politikos epochą, bet ne realią šeimų įtaką, neatsisakė patronato formų: dabar jau imperatorius, skelbdamasis visų savo valdinių *pater familias*, išplėtė savo patronatą visai imperijai[67]. Patronatas greit prisitaikė prie pakitusių sąlygų imperijos laikais, kai nebereikėjo turėti *clientes* tam, kad šie balsuotų už patroną. Senoji senatorių aristokratija su *clientes* pagalba didino savo įtaką imperatoriaus rūmuose ir valdžios aparate, o savo klientus ji saugodavo nuo godžių imperatoriaus mokesčių rinkėjų. Vėlyvosios Antikos krizės laikais, žlungant centrinei valdžiai, patronatas ne tik atgimė ir tapo gerbiama institucija pasaulietiniame politikos lygmenyje, bet ir įsitvirtino krikščionių Bažnyčioje. Senosios patronato struktūros dvasinėje sferoje buvo perkeltos į šventųjų garbinimą, o valdžios politikos požiūriu į vyskupų instituciją. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog Atėnų demokratija sąmoningai sumažino šeimos – ypač senųjų aristokratijos šeimų – galią ir įtaką valstybės valdžios naudai. Į geografinius vienetus (*demoi*) perskirsčius valstybę, senosios šeimos struktūros *oíkos, genos, phylé* buvo ne sunaikintos, o tik suskaidytos. Romėniškojo pavyzdžio patronato atsiradimui užkirto kelią valstybės parama[68]. Visi piliečiai galėjo siekti politinių postų, rinkimų baigtį lemdavo burtai, todėl šeimų sąjungos pasidarė nereikalingos. Vis dėlto net Atėnų demokratijoje šeima reiškė nepaprastai daug; tai buvo įrodymas, jog ji, kaip socialinis ir politinis vienetas, yra nesunaikinama ir nepakeičiama[69]. Nes tik kilmė ir priklausomybė šeimai atėniečiams garantavo piliečio teises bei su jomis susijusias privilegijas, taipogi galimybę užimti politinius postus[70]. Žemės nuosavybė buvo susijusi su priklausomybe šeimos ūkiui, nes Atėnų teisė buvo grindžiama *oĩkos* nedalumu. Narystė *dēmos*, bendruomenėje, buvo paveldima, tad ilgainiui ji iš geografinio vieneto vėl virto gimininiu. Neatsitiktinai šeimos kapų priežiūrai teikta tiek pat reikšmės, kiek ir miesto dievybių garbinimui. Lojalumas šeimai buvo ir liko svarbiausias principas. Tik krikščionybės diegiama individuali žmogaus kaip Dievo vaiko samprata gerokai išlaisvino individą (taip pat ir religijos požiūriu) iš šeimos saitų[71]. Būtent milžiniški konfliktai, kilę susidūrus tradiciniam šeimocentrizmui ir radikaliam Naujojo Testamento reikalavimui atsisakyti priklausomybės šeimai Kristaus sekimo vardan,

parodo iki tol neįveikiamą šeimos galią. Dar ir dabar tebesitęsiantį individualizacijos procesą gerokai suintensyvino daugiausia askeze bei krikščionybėje nuolat pabrėžiamu individualiu sielos ryšiu su Dievu motyvuota, pagonių ir neasketiškų krikščionių pasipriešinimą kelianti daugelio aukštuomenės atstovų nuostata šeimos turtą išdalyti vargšams, užuot pagausintą jį palikus savo vaikams, arba net vengti vedybų ir įsipareigojimo per vaikus užtikrinti tolesnį šeimos gyvavimą[72]. Individualus (sielos) išganymas pirmą kartą tapo svarbesnis už šeimos gerovę.

IŠNAŠOS

[1] ARISTOTELIS, *Politika* 1254 a 21–25 – [2] Ten pat, 1254 b 9 – [3] H. STRASBURGER, *Concordia ordinum,* Frankfurt 1931; NICOLET, Ordres, 23 ir t. – [4] ARISTOTELIS, *Politika* 1326 a 16–20. Politinės veiklos negalėjo imtis ne tik vaikai, bet ir moterys, vergai ir mieste gyvenantys laisvi vyriškos lyties neatėniečiai (ir graikai, ir negraikai), kurie buvo vadinami *metoikoi.* Apie gyventojų apskaičiavimą žr. HANSEN, 90–94 – [5] W. WESTERMANN, The slave system of Greek and Roman antiquity, Philadelphia 1955; J. VOGT, Sklaverei und Humanität, Wiesbaden 1965; FINLEY, passim – [6] DOVER, 116; HANSEN, 74 ir t. – [7] DEN BOER, 214; DOWER, 115 ir t.; ir Platonas, ir Aristotelis teikia pirmenybę nevietiniams graikams, neturintiems ryšio su šeima ar tėvyne, nes jie ne taip linkę maištauti; *Įstatymai* 777 c–d; *Politika* 1330 a 25–30 – [8] Plg. CICERONO sarkazmą *Pro Milone* 60 – [9] *Politika* 1253 b 15–1255 a 1; R.SCHLAIFER, Greek theories of slavery from Homer to Aristotle: FINLEY, 93–132 – [10] *Politika* 1253 b 25 ir t. – [11] Kai kurie graikai irgi samprotavo apie vergijos fatališkumą ir moralinį vergų lygiavertiškumą; DOVER, 288 – [12] SENEKA, *Laiškai* 47, 1: „Jie vergai. Bet jie – ir žmonės! Jie vergai. Bet jie – ir žemesnieji draugai! Jie vergai. Bet jie – vergijos draugai, jei turėsime omenyje, kad likimas vienodai valdo ir mus, ir juos."; PLINIJUS, *Laiškai* 8, 16; PETRONIJUS, *Satyrikonas* 71, 1: „Bičiuliai, juk ir vergai yra žmonės ir, kaip ir mes, gėrė motinos pieną, nors juos ir nuskriaudė likimas!" 19 m. *lex Petronia* apribojo savininkų teises į vergų gyvenimą ir mirtį. 20 m. *Senatus consultum* numatė vienodą teisinį laisvųjų ir nelaisvųjų kaltinamųjų traktavimą (*Diegesta* 48, 2, 12, 3). Imperatorius Adrianas uždraudė laikyti vergus panašiuose į kalėjimus *ergastula* – [13] Net dabartiniai tyrimai negali galutinai atsakyti į klausimą, ar vergovė buvo Antikos brandžiųjų kultūrų gyvavimo sąlyga; DEN BOER, 211 ir t.; N. MAEZAWA, slave societies in the Greco-Roman antiquity: YUGE, 16–18 – [14] A. JONES, The Roman colonat: Past et Present 13 (1958), 1–13; P. DE NEEVE, COLONUS, Amsterdam 1984 – [15] Kol 3, 22; 1 Pt 26, 8–20; G. DE STE.CROIX, Early Christian attitude to property and slavery: D. BAKER (Sud.), Church, society and politics, Oxford 1975, 1–38 – [16] POMEROY, passim – [17] PLATONAS, *Timajas* 90e – [18] ARISTOTELIS, *Politika* 1254 b 14 – [19] Atėnuose duktė net nebuvo laikoma vyro vaiku. HERODOTAS 5, 48 apie Kleomeną: „jis mirė bevaikis, nes paliko tik vieną dukterį, vardu Gorga." – [20] PLATONAS, *Valstybė* 454 d – 456 c; *Timajas* 42 a – [21] „Netiesioginis antrarūšio gyvenimo" pobūdis yra specifinė moterų diskriminacijos forma. Kitaip negu vergai, moterys buvo integruotos į pilietinę visuomenę ir net galėjo priklausyti socialiniam bei ekonominiam elitui. Romoje moteris lietė turto cenzas ir patronatas (vėlyvojoje Antikoje). Tačiau dėl to, kad moterys negalėjo dalyvauti politinėje veikloje, jų socialinis statusas visada būdavo nustatomas netiesiogiai, per tėvą ar sutuoktinį. – [22] *Institutiones* 1, 26,

3; 2, 13, 5; 3, 1, 15 ir t.; 3, 2, 3 ir t.; 3, 3, 1 ir t. – [23] Perėjimas nuo turbūt senesnio skirstymo pagal karinius vienetus, atspindinčio Atėnų *hippeis* ir Romos *equites* (raitieji kariai), prie klasifikacijos pagal turto cenzą (kuri savo ruožtu dažnai glaudžiai siejosi su žemės nuosavybe ir piliečio statusu) paaiškinamas tuo, kad raitelio apginklavimui ir išlaikymui reikėjo turėti nemažą turtą – tradicinėse valstiečių ir karių visuomenėse žemės nuosavybės pavidalu. – [24] HANSEN, passim – [25] ARISTOTELIS, *Politika* 1327 b 20–1328 a 10. Atėniečiai, kurie labai aiškiai skyrė savo pilietį nuo nepiliečio, nematė jokio prieštaravimo pašlovindami narsų karį, kad jis nieko nenuskriaudęs; DOVER, 280 – [26] PSEUDO-KSENOFONTAS, *Atėnų valstybė*, passim; PLATONAS, *Politikas* 303 a; *Valstybė* 557 b–558 c; *Įstatymai* 698 a–b; ARISTOTELIS, *Politika* 1279 b 4–9; 1321 a 2535; KSENOFONTAS, *Memorabilia* 1, 2, 9 – [27] PLATONAS, *Politikas* 28 c–e; *Valstybė* 488 a–e – [28] Prasisiekėliai teisme ir teatre buvo koneveikiami dėl savo žemos kilmės; net radikalios demokratijos laikais senoji aristokratija nepaleido iš savo rankų žynių postų; D. LOENEN, *De nobilitate apud Athenienses*: Mnemosyne 54 (1926), 206–223; W. HAEDICKE, Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung, Halle 1936; DOVER, 93 ir t. – [29] EUPOLIDAS, *Fragment* 103 (Edmonds). W. CONNOR, The new politicians of fifth-century Athens, Princetone 1971; P. BICKNELL, Studies in Athenian politics and genealogy: Historia Einzelschriften 19, 1972 – [30] Romoje, kitaip negu Atėnuose, kur neturtingi piliečiai priklausė politiniam elitui, o turtingi *metoikoi* – ne, politinis ir ekonominis elitas beveik sutapo. Apie senatorystės paveldimumą imperijos laikais žr. H. PFLAUM, Titulature et range social sous le Haut-Empire: NICOLET, Recherches, 159–185; NICOLET, Ordres, 160 ir t. – [31] Turto cenzo ir kilmės aristokratijos saugomas politinės valdžios išskirtinumas leido plačiau naudotis piliečio teise – [32] PAULAS, *Sententiae* 5, 21 a; 22, 1–6; 23, 13–18; GARNSEY, passim – [33] *De republica* 1, 43; PLINIJUS, *Laiškai* 2, 12, 5: „Niekas nėra taip neteisinga, kaip visiškas lygiateisiškumas. Nes jei ne visiems vienodai duota išminties, vadinasi, taip ir turi būti.“ – [34] *Laiškai* 9, 5, 3 – [35] Romėnai netgi tikėjo padavimu, esą Romulas pirmasis suskirstęs žmones į patricijus ir plebsą, nustatęs abipusius patronato įsipareigojimus ir taip apsaugojęs valstybę nuo vidinių konfliktų; DIONYSIJAS HALIKARNASIETIS, *Antiquitattes Romanae* 2, 11, 2 ir t.; CICERONAS, *De legibus* 3, 25; 28; *De republica* 2, 58; LIVIJUS 2, 33 – [36] CICERONAS, *Pro Sestio* 136 – [37] Savireklamos gausu ir statinių įrašuose, ir statulose, ir triumfo eisenose ar šventėse, ir nuolatiniame paslaugų klientams iškėlime. – [38] PSEUDO-SALUSTIJUS, *Epistula ad Caesarem* 2, 10, 4; LIVIJUS, 26, 36, 1–4; apie panašias graikų pažiūras žr. DOVER, 39 – [39] Čia elitui patarnavo Antikos požiūris, kad žmogaus charakterį suformuoja aplinka. Amatininkai ir prekijai jau vien dėl savo veiklos pobūdžio buvo niekinami, tuo tarpu laisvė nuo gamybinės veiklos užtikrindavo moralinį pranašumą; ARISTOTELIS, *Politika* 127 a 7 ir t.; 1329 a 19 ir t.; KSENOFONTAS, *Memorabilia* 2, 8, 1–5; didesnis žemesniųjų sluoksnių nusikalstamumas buvo vertinamas kaip neturtingųjų moralinio menkavertiškumo padarinys. – [40] Jau Homero epuose didžiavimasis savo kilme vertė elgtis didvyriškai; A. ADKINS, Merit and responsability, 1960 – [41] Verčiant žodžiu „džentelmenas“, prasmė susiaurėja, tačiau šią stipriai morališkai konotuotą sąvoką graikai vartojo norėdami atsieti ekonominį-politinį elitą ir masę; TUKIDIDAS 8, 48, 6; PSEUDO-KSENOFONTAS, *Athenaion Politeia*, passim – [42] Faktas, kad Atėnų demokratijos laikais *leitourgeia* perėmėjas būdavo gausiai apdovanojamas (auksinėmis karūnomis ir garbės dekretais), paaiškinamas tuo, kad valstybė turėjo kaip nors kompensuoti politinių privilegijų, kuriomis oligarchinėse sistemose būdavo atsilyginama už angažavimąsi, panaikinimą – [43] Plg. taip pat *dignitas* apibrėžimą, *De inventione* 2, 166. Apie kitas politinio diskurso moralines sąvokas žr. GARNSEY, 221–33 – [44] *Epistulae ad Caesarem* 2, 3, 5 ir t.; 7, 10; 8, 2; 10, 7; D. EARL, The political thought of Sallust, Cambridge 1961 – [45] PLINIJUS, *Epistulae* 1, 8; 4, 1; 4, 13; 5, 13;

kiti patrono paramos provincijos miestams pavyzdžiai DYSON, 108 ir t.; 207 ir t. – [46] Į ketinimą suteikti laisvę žiūrėta kaip į priemonę padidinti vergų lojalumą ir darbštumą; ARISTOTELIS, *Politika* 1330 b 33 – [47] CICERONAS, *Pro Sestio* 137 – [48] Plg. vergo iškilimą į raitelius, *Corpus Inscriptionum Latinorum* 6, 1598; A.CHASTAGNOL, Latus clavus et adlectio. L'accès des hommes nouveaux au Sénat romain sous le Haut-Empire: NICOLET, Ordres, 199–216 – [49] Atleistiniai teikė ypač didelę reikšmę tam, kad antkapyje jie būtų pavaizduoti su *toga*, laisvo piliečio drabužiu. Provincijos pareigūnai drabužiais, vilomis, interjerais, šventėmis ir net iššvaistytais pinigais mėgdžiojo išlaidų Romos elito gyvenimo stilių. Imperatoriaus vergai išsiskyrė iš minios šiaip jau elitui priklausančia privilegija dėvėti drabužius, kuriuose būtų purpuro. Apie tai, kaip vergams buvo pritaikytas raitelių garbės žiedas, žr. S. DEMOUGIN, De l'esclavage à l'annoeau d'or du chevalier.: NICOLET, Ordres, 217–241 – [50] *Satyrikonas*, 71 – [51] – [52] CICERONAS, *De officiis* 1, 160: „...kad įsipareigota pirmiausia dievams, po to tėvynei, paskui šeimai ir galiausiai visiems likusiems." – [53] KALINAS, *Fragmentas*1, 6 ir t. (Diehl); PLUTARCHAS, *Moralia* 244 b–f; TYRTAJAS, *Fragmentas* 6 (Diehl) – [54] DOVER, 302–5; DIONYSIJAS HALIKARNASIETIS, *Antiquitates Romanae* 3, 21, 9: „Asmeninė nelaimė romėnui ne tokia svarbi kaip geri darbai, duodantys naudą jo tėvynei." – [55] SENEKA, *De beneficiis* 3, 33, 4 – [56] EURIPIDAS, *Ifigenija Taurideje* 1005 ir t. – [57] TUKIDIDAS, 2, 44, 6; DEMOSTENAS, 18, 205 – [58] ARISTOTELIS, *Politika* 1253 b 2 taip reaguoja į Platoną, kuris savo kūrinyje *Valstybė* reikalavo visiškai panaikinti šeimą, bet *Įstatymuose* vėl prašneko apie šeimos struktūrą. – [59] CICERONAS, *De officiis* 1, 54 – [60] Tyrinėjant šaltinius, nuolat iškyla klausimas, ar, kalbant apie Antikos laikų šeimą, jausmus apskritai įmanoma laikyti jungiančiu pradu. Ypač aukštesniuosiuose sluoksniuose vedybos buvo ne emocinis, bet politinis reikalas. Žinia, dažnos skyrybos, didelis vaikų mirtingumas ir išplėtota žindyvių institucija neskatino glaudaus emocinio tėvų ir vaikų ryšio. Nors gausūs motiniško prisirišimo pavyzdžiai, scenos teisme, kai, rodant vaikus, būdavo stengiamasi sugraudinti teisėjus, arba žinios apie tėvišką meilę, antai glaudus Cicerono ir jo dukters ryšys (*Ad Atticum* 12, 18, 18; *Ad familiares* 4, 5; 4, 6), patvirtina, jog tikrai būta šeimos jausmo, tačiau jis neįrodo, kad jis buvo šeimyninio ryšio pagrindas. S. DIXON, The Roman mother, London/Sydney 1988; T. WIEDEMANN, Adults and children in the Roman Empire, London 1989; LACEY, 113 – [61] Paveldėta nuosavybė, kitaip negu įsigyta, negalėjo būti parduota; LACEY, 18–22 – [62] Būtinybė bendrai gintis ir spręsti tyčinių šeimų tarpusavio žmogžudysčių problemą, atrodo, paskatino šeimas jungtis į bendruomenes; LACEY, 67 – [63] Plg. Aischilas, *Orestėja*; LACEY, 30 ir t., 68 ir t. – [64] Neatsitiktinai CICERONAS, kalbėdamas apie vyro savybes, pirmiausia mini jo kilmę (*Pro S. Roscio*, 15): „Pagal savo kilmę (*genus*), savo pareigų prestižą (*nobilitas*) ir savo turtą (*pecunia*) jis buvo pirmas vyras ne tik savo mieste, bet ir visoje srityje, o savo įtaka (*gratia*) ir svetingumu jis buvo tikra aristokratijos pažiba."; plg. *Cluentius* 11 – [65] D. KLEINER, Roman group portraiture: The funerary reliefs of the late republic and the eraly empire, New York 1978; H. FRENZ, Römische Grabreliefs in Mittel- und Süditalien, Rom 1985; P. ZANKER, The power of images in the age of Augustus, Ann Arbor 1988 – [66] SALUSTIJUS savo *Bellum Iugurthinum* kritikuoja tik mažumos interesų paisančią patronato instituciją kaip grėsmę valstybei; TACITAS, *Analai* 3, 55 kritiškai vertina respublikonišką patronato instituciją – [67] Jau Augustas, po Akcijaus mūšio priėmęs iš visų italikų ištikimybės priesaiką, padarė juos savo klientais; L. TAYLOR, Party politics in the age of Caesar, Berkeley 1961, 176. Kaip tik neturintys savo šeimos tradicijos asmenys (atleistiniai, vergai) imperatoriaus kulte rasdavo jos pakaitalą ir jausdavosi priklausą „didžiajai visų romėnų šeimai"; DYSON, 101 ir t. – [68] Ten pat, 28 – [69] Apie šeimos svarbą Atėnų demokratijai ir Spartai žr. LACEY passim – [70] Ten pat, 90 ir t.; 105 ir t.; 168 ir t. – [71] Pasikeitus idėjai, ilgainiui pasikeitė ir įstatymai. Valentinas panaikino

tėvo teisę į kūdikio gyvenimą ir mirtį (*Codex Theodosii* 4, 8, 6; 9, 13, 1; 9, 15, 1; *Codex Iustiniani* 8, 46, 10; 9, 17, 1); teisė pamesti arba parduoti vaiką buvo apribota (*C.Th.* 4, 8, 6; 5, 9, 1; 5, 10, 1; 9, 14, 1; *C. I.* 1, 4, 24; 4, 43, 1, 2; 7, 16, 1; 8, 51, 2 ir t.; 9, 16, 7). Konstantinas skatino *filius familias* ekonominę nepriklausomybę; J. PLESCIA, *Patria potestas* and the Roman revolution; BERTMANN, 143–169, ypač 147 ir t. – [72] Jeronimo laiškai arba Salviano Marseliečio raštai yra patikimi tų kovų liudytojai; apie dvilypį Bažnyčios požiūrį į šeimą žr. GOODY.

BIBLIOGRAFIJA

G. ALFÖLDY, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden [2]1979 – E. BANFIELD, The moral basis of backward society, New York 1958 – E. BARKER, From Alexander to Constantin. Passages and documents illustrating the history of social and political ideas, 336 B. C. – A. D. 337, Oxford 1956 – S. BERTMAN (Sud.), The conflict of generation in ancient Greece and Rome, Amsterdam 1976 – W. DEN BOER, Private morality in Greece and Rome. Some historical aspects, Leiden 1979 – R. BRILLIANT, Gesture and rank in Roman art, New Haven 1963 – G. CHARLES-PICARD/J. ROUGE (Sudarytojai), Textes et documents relatifs à la vie economique et sociale dans l'Empire Romaine, 31 avant – 225 apres J.-C., Paris 1969 – K. J. DOVER, Greek popular morality in the time of Platon and Aristotle, Oxford 1974 – S. L. DYSON, Community and society in Roman Italy, Baltimore/London 1992 – W. EDER, *Servitus publica.* Untersuchungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion der öffentlichen Sklaverei in Rom, Wiesbaden 1980 – M. I. FINLEY (Sud.), Slavery in classical antiquity: Views and controversies, Cambridge 1960 – P. GARNSEY, Social status and legal privilege in the Roman Empire, Oxford 1970 – E. GELLNER/J. WATERBURY (Sudarytojai), Patrons and clients in mediterranean societies, London 1977 – J. P. HALLETT, Fathers and daughters in Roman society. Women and the elite Family, Princeton 1984 – M. H. HANSEN, The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles and ideology, Oxford/Cambridge 1991 – W. K. LACEY, Die Familie im antiken Griechenland, Mainz 1968 – C. NICOLET (Sud.), Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique, Paris 1970 – C. NICOLET (Sud.), Des ordres à Rome, Paris 1984 – S. POMEROY, Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985 – A. WALLACE–HADRILL (Sud.), Patronage in ancient society, London/New York 1989 – T. YUGE/M. DOI (Sudarytojai), Forms of control and subordination in antiquity, Leiden/New York 1988.

Barbara Feichtinger

VIDURAMŽIAI

1. Savaime suprantama, per 1000 metų gerokai pasikeitė koncepcijos, kuriomis vadovaujantis Viduramžiais buvo suvokiamas ir aiškinamas asmuo bei visuomenė. Vis dėlto galima nurodyti bent du dalykus, kurie sutinkami kone per visą šią epochą ir kurie laikytini būdingais Viduramžių mentalitetui: pirma, tuo laiku niekas nebūtų teigęs, jog žmonės yra iš esmės lygūs, bet būtų vadovavęsis prielaida, kad jų vertė – bent jau žemiškajame gyvenime – skirtinga. Šis skirtumas implikavo, kad visuotiniu sutarimu visuomenė buvo hierarchiškai sutvarkyta ir įsivaizduojama tik tokia. Virš tautų buvo karaliai, virš šeimų – šeimos galva, virš vienuolynų – abatas. Moterys buvo iš esmės mažesnės visuomeninės vertės būtybės ir neturėjo visai arba beveik jokių teisių, todėl paprastai nedalyvaudavo visuomeniniame gyvenime. Antra, tokia hierarchija buvo įsišaknijusi pasaulėvaizdyje ir visada metafiziškai pateisinama kaip Dievo duota: „Kiekvienas žmogus tebūna klusnus dieviškai valdžiai, nes nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo" (*Rom* 13, 1). Ja niekada iš esmės nesuabejota; iki krizinio XIV a. socialiniai sukilimai gana reti. Tik keli sukilimai buvo motyvuoti religiškai ir jais norėta pakeisti visuomeninę santvarką – tai išimtys, – bet dažniausiai jais siekta panaikinti kraštutinį neteisingumą.

Tas, kuris išties pasisavino Biblijos mokslą, galėjo įsivaizduoti tam tikrą lygybę po mirties, tačiau vizijose regimas bei literatūroje vaizduojamas anas pasaulis (ir vizijų, ir aprašymų būta itin daug) rodo, kad tai tik teorinė samprata, kurios praktiškai įsivaizduoti neįstengė net giliai tikintys: netgi išganytieji danguje susiskirstę grupėmis, kurių vienos arčiau, kitos toliau nuo Dievo.[1] Dažnai buvo kalbama, kad net krikščioniškos visuomenės visos pagrindinės socialinės formos susideda iš nelygiaverčių narių. Kaip būdingą pavyzdį pacituosime benediktinių abatės šv. Hildegardos Bingenietės († 1179) laišką, kuriame atsakoma į neįprastą klausimą, kodėl ji į savo vienuolyną priimanti tik kilmingus ir turtingus, ir kuris yra, „galima sakyti, antikinio ir patristinio požiūrio į luominį pasaulį ir jo pagrindimą santrauka"[2]: „Kas laikytų visus savo gyvulius – jaučius, asilus, avis, ožkas – viename tvarte visus sykiu? Todėl ir vienuolyne reikalingas atskyrimas, kad visokie žmonės, vienoje kaimenėje susi-

būrę, apimti puikybės ir gėdydamiesi nepanašumo nesunaikintų vienas kito. Dievas daro skirtumą savo tautoje ir danguje, ir žemėje. Dievas myli visus, tačiau tarp jų nėra lygybės."[3]

Tačiau visuomenės praktiniame gyvenime būta ir korporatyvinių elementų; neabejotina, kad valdovų veiksmai buvo reikalingi „giminaičių ir draugų" pritarimo; tokia būtinybė radosi iš ano meto realybės; tas pat pasakytina ir apie kitas socialines grupes. Jau ankstyvaisiais Viduramžiais buvo vietinių gildijų, kurių nariai savo noru susitarę duodavo bendrą priesaiką.[4] Tačiau šaltiniuose, kuriuose kalbama apie visuomeninę teoriją, šis elementas atspindimas menkiau negu *ordo* (tvarkos) vaizdinio hierarchinės struktūros.

2. Ankstyvieji Viduramžiai mums svetimesni negu graikų bei romėnų Antika ir visuomeninių koncepcijų požiūriu. Jei dabar mes suvokiame save pirmiausia kaip individus, turinčius nepriklausomą savo vertę, tai Antikoje šitokį požiūrį būtų supratę tik kai kurie žmonės, o Viduramžiais turbūt nė vienas. Tų laikų žmogus laikė save pirmiausia bendruomenės – natūralios (šeimos, giminės[5]) ar dirbtinai sukurtos (vienuolyno, svitos, vasaliteto) – nariu. Individas buvo neatsiejamai susijęs su bendruomene, kuri jam buvo gyvybiškai būtina materialine ir psichine prasme. „Egologinė atskiro visuomenės nario perspektyva dažniausiai dar sutampa su bendra kolektyvo perspektyva."[6] Silpno valstybingumo, kasdienio smurto, nuolatinių karų, sukeltų tautų kraustymosi ar arabų, vikingų, vengrų antpuolių, taip pat nesibaigiančių vidinių kovų laikais tik grupė galėjo suteikti šiek tiek saugumo. Joje viešpatavo (teoriškai, nors praktiškai ne visada) taika ir pasirengimas padėti atremti išorės priešus. Vienam išsilaikyti buvo neįmanoma; silpnesnysis turėjo pasiduoti stipresniojo globai, tapti jo „žmogumi". Ankstyvųjų Viduramžių visuomenėje ryšiai mezgėsi tarp asmenų ir grupių, o ne tarp individo ir institucijų.

Ir tuometinių padavimų didvyriai – Burgundijos karaliai, Chlotharas, Rolandas[7] – kovoja ne kaip pavieniai didvyriai, bet kolektyve ir kolektyvo labui, tai įtaigiai pasakojama senąja anglų kalba parašytame eilėraštyje apie Maldono mūšį (991).[8] Kitaip negu Antikos laikais, dailėje nėra portreto žanro; žmogus vaizduojamas tik kaip socialinio tipo atstovas (karalius, vyskupas ir t. t.).

Turint omenyje šią visuotinę asmens tik kaip grupės dalies sampratą, galima suprasti, kad žmogaus pasiryžimas palikti savo bendruomenę ir tapti atsiskyrėliu ar piligrimu buvo viena didžiausių aukų; Europą

krikščioninę airių vienuoliai savo asketinį gyvenimą be tėvynės vertino kaip žaliąją (nekruviną) kankinystę.[9] Todėl ištrėmimas kone prilygo mirties bausmei; anglosaksų elegijoje *Klajūnas* prikišamai aprašomos tėvynės neturinčio kario kančios: „Juo labiau gelia žaizdota širdis... Kai jam prieš akis stojasi giminės, jie sveikina linksmai ir meiliai žvelgia..."[10] Tik tas, kuris nestokojo kitų išteklių, galėjo sau leisti atsiriboti nuo savo „klano"; taip padarė Frankų karalius Chlodvigas (466/467–511), kuris, trokšdamas valdžios, išžudė didžiąją dalį savo šeimos narių, nepamiršdamas pasiskųsti, jog dabar esąs vienišas lyg piligrimas.[11]

Kristianizacija neabejotinai prisidėjo prie to, kad individas palengva pradėjo suvokti save kaipo tokį, nes prieš Dievą tik jis pats buvo atsakingas už savo asmenines nuodėmes. Jos slėgė jį vieną, tuo tarpu pridaręs piktadarybių žemiškajame gyvenime, jis galėjo tikėtis savo giminių pagalbos: duodami priesaiką, jie jam padėdavo teisme, įvykdydavo kraujo kerštą, kartu mokėdavo išpirkas ir jas gaudavo. Tačiau naujosios religijos vaizdiniai dar buvo menkai internalizuoti, laikytasi tik išorinių jos normų, todėl priklausymas grupei buvo kur kas svarbesnis negu asmeninis likimas. Todėl paprastai krikščionybėn būdavo atsiverčiama ne individualiai apsisprendus, bet apsikrikštijus ištisoms gentims ar tautoms (pvz., visiems islandams apie 1000 m.). Priešingai, kartais su krikštu susijęs amžinojo gyvenimo pažadas nepadarydavo jokio įspūdžio, nes jis lietė tik atskirą žmogų ir jį atskirdavo nuo jo giminės mirusiųjų: kai Senso vyskupas Vulframas norėjo atversti krikščionybėn fryzų hercogą Radbogą († 719), šis pareikalavo, kad vyskupas jam atvirai pasakytų, ar jo protėviai danguje, ar pragare. Žinoma, vyskupas atsakė, kad jie neišvengiamai nukeliavo į pragarą. „Kai tai išgirdo netikėlis hercogas, jau priėjęs prie krikštyklos, jis žengė žingsnį atgal nuo maloningojo šaltinio ir pasakė negalįs išsižadėti draugijos tų, kurie prieš jį valdė fryzus, ir nenorįs su keliais vargšais sėdėti danguje."[12]

Tai, kad ir kristianizuotoje visuomenėje gimininiai ryšiai net ir po mirties buvo labai svarbūs, rodo aukštesniuosiuose sluoksniuose paplitęs paprotys šventųjų valandų maldoje, kurią kalbėdavo kanauninkai ir vienuoliai, kartoti mirusių artimųjų vardus; daugelis vienuolynų specialiai buvo įsteigti mirusiųjų atminimui (*memoria*). Kai kuriose vienuolijose būta maldos už gyvus ir mirusius brolijų, į kurias, sumokėję tam tikrą pinigų sumą, galėjo įstoti pasauliečiai.[13]

3. Šeimų sąjungos vaidino pagrindinį vaidmenį ir kasdieniame gyveni-

me, ir vaizdinių pasaulyje. Mes galime tik nurodyti, kad vis dar smarkiai diskutuojamos tikrosios jų formos bei jas apibrėžiantys terminai (kelių kartų šeima; dviejų kartų šeima; giminė ir t. t.), greičiausiai todėl, kad įvairiuose kraštuose būta labai skirtingų sąlygų. Tačiau neabejotina, kad „visame name“ gyvenančius žmones – „familia“ ankstyvaisiais Viduramžiais siauresne prasme paprastai reiškė namų bendruomenę, o ne biologinę pagrindinę šeimą – siejo bendrystės jausmas (tik jo nereikėtų suprasti romantiškai), kuris buvo nesvetimas ir ne kraujo giminaičiams bei samdiniams. Šiai bendruomenei priklausė net mirusieji[14]. Taipogi neabejotina, kad šeimos galva disponavo visų šeimynykščių valdžios teise (*Munt*), iš pradžių įskaitant ir jų gyvybę, ir mirtį; tačiau vėliau, ypač dėl Bažnyčios įtakos, ši teisė buvo apribota. Savo ruožtu jis privalėjo ginti savo šeimynykščius, kuriems jis taipogi teisiškai atstovavo už šeimos ribų.

Ypač krinta į akis (nes ir raštiškai geriausiai dokumentuota) giminystės svarba Bažnyčioje. Tai, kad šiaip jau tinkamumu ir sugebėjimais pagrįstą bažnytinių funkcijų sistemą nustelbė nepotistinė (plačiąja prasme) praktika, buvo problema, kuri ankstyvaisiais Viduramžiais buvo beveik nediskuotuojama, tačiau XI a. prasidėjus reformai, su ja nuolat bandyta kovoti, deja, dažniausiai nesėkmingai.[15] Daugelyje vienuolynų ir vyskupijų tam tikrų šeimų giminės, šeimynykščiai ir draugai karta po kartos užimdavo abatų arba vyskupų postus. Antai vyskupo Faro biografijoje, parašytoje 869 metais jam pagerbti, sakoma, kad šventasis „pagal kraujo giminystės įstatymą, taip pat pagal paveldėjimo teisę“ iš savo brolio paveldėjo Meaux vyskupiją.[16] Tai liudija, kad autorius, pats irgi Karolingų vyskupas, laikė savaime suprantamu dalyku, jog užimant aukštą bažnytinį postą svarbiausia yra kraujo ryšiai, o ne kanoninė teisė. Vienuolynuose ir kai kuriose parapijose laisvus rinkimus pakeitė paskyrimas ir įpėdinystė. Net XII a. pabaigoje popiežius Celestinas III skundėsi, kad Vokietijoje „laikoma savaime suprantamu dalyku, jog kunigo sūnus paveldi tėvo tarnybą“[17]. Daugybė šios nuostatos įrodymų randama ir vėlesniais amžiais; turbūt vienas būdingiausių pavyzdžių yra Viurtembergo žemės Noibulacho parapija, kurioje (tai liudija dokumentai) nuo 1366 iki 1790 metų kunigavo tik vienos šeimos atstovai.[18]

Ir dirbtinai sukurtos bendruomenės kurtos nusižiūrint į šeimą: vienuolynui vadovavo abatas („tėvas“), kuriam paklusdavo vienuoliai („broliai“). Kadangi daugelį benediktinų ir benediktinių vaikystėje tėvai atiduodavo vienuolynan, kai jiems sukakdavo septyneri metai (*oblacija*)[19], vienuolynas būdavo tikra jų šeima. Taip pat ir šventieji būdavo įtraukia-

mi į giminystės ryšių ir įvaikinimo sistemą – didikai liepdavo sugalvoti atitinkamas genealogijas, šventasis būdavo paskelbiamas *patronus* ir *dominius*, taigi paskelbėjas tarsi tapdavo jo vasalu. Tai galėjo padaryti ir visi kurio nors miesto piliečiai.[20] Kadangi pagal kanoninę teisę krikštatėvis tapdavo artimu giminaičiu, krikščioniškieji valdovai neretai pasinaudodavo pagoniškų genčių vadų atvertimu krikščionybėn kaip priemone taikai užtikrinti; mat, tapę vadų krikštatėviais, jie juos įtraukdavo į savo šeimą.[21]

Jau Bažnyčios tėvų požiūriu šeimos centras buvo sutuoktinių pora,[22] tačiau ją įsivaizduoti kaip nuolatiniu pasitikėjimu ir seksualumu pagrįstą bei tuos dalykus viršijantį emocinį sambūvį būtų neadekvatus romantizmas[23]; juk merginos ištekėdavo ne laisvai išsirinkusios sau vyrą, o tėvų noru. Ligi pat XI šimtmečio Anglijoje buvo įprasta pirkti sau žmoną; juridiškai tai būdavo apiforminama kaip daikto pirkimas.[24] Pavyzdžiui, tiūringiečiams atitekėjusi žmona keldavo tokį nepasitikėjimą, kad pakakdavo vien įtarimo, jog jos vyras mirė ne savo mirtimi, ir žmona (ne tarnai ar kiti šeimynykščiai) turėdavo stoti prieš Dievo teismą ir būdavo tikrinama įkaitintu noragu[25] (žinoma, žmonai mirus, tokių dalykų nebūdavo griebiamasi). Tie, kurie galėjo sau leisti, turėdavo sugulovių. Šitai buvo savaime suprantamas dalykas tiek romanizuotiems galams, tiek frankams; žinomas pavyzdys yra (1165 m. kanonizuotas) imperatorius Karolis Didysis († 814).[26] Ligi VIII a. Bažnyčia beveik nesipriešino skyryboms.[27] „Tuo laiku vienpatystė laikyta veikiau programa, o ne įprasta padėtimi."[28] Galimas daiktas, kai kada sutuoktinius jungdavo ir tikros meilės ryšiai[29], tačiau, matyt, į nuskirtą vaidmenį su pagarba žvelgianti bičiulystė buvo jausmų viršūnė, taip leidžia manyti IX a. sukurtos *Valthari dainos* personažai Valthari ir Hiltguntas.

Savaime suprantamu dalyku laikyta tai, kad vyrai daugiausia darbavosi ne namie – lauke, kariuomenėje, dvare – ir tai, kad moteris apsiribojo namais. Svarbiausios jos veiklos sritys buvo valgio gaminimas ir aprūpinimas drabužiais[30]. Pagal šį pavyzdį tvarkėsi ir Bažnyčia: pavyzdžiui, Galijos misionieriams, kurie pamokslaudavo už vienuolyno ribų, moterų vienuolijos, gamindavusios materialines gėrybes (drabužius, knygas), būdavo tarsi tam tikros bazės.[31] Namuose liekančios moters ir namus paliekančio vyro klišės, kurios Viduramžiais reiškė ne tik moters suvaržymą, bet ir jos saugumą, nepaisant pasikeitusių sąlygų, išliko ligi mūsų šimtmečio – geras *longue durée* pavyzdys.

Fakto, kad, sprendžiant iš antropologinių duomenų, ankstyvaisiais

Viduramžiais moterų gyvenimo trukmė buvo vidutiniškai aštuoneriais metais trumpesnė negu vyrų, nors biologiškai moteris užprogramuota gyventi ilgiau, negalima paaiškinti vien gimdyvių mirtimis[32]. Jis irgi galėtų būti konkretus padarinys šią lytį nuvertinančio patriarchalinio mentaliteto, kuris veikiausiai sąlygojo, lyginant su vyrais, didesnį moterų apkrovimą ir blogesnį maitinimą. Rašytiniai šaltiniai rodo, kad moteriškos lyties kūdikiai dažniau būdavo nužudomi negu vyriškos[33] – šią išvadą perša ir archeologiniai duomenys.[34] Liaudies teisėje esančių moters gynimo nuostatų, kurios, pavyzdžiui, numatė pinigines baudas netgi už moters piršto arba galvos palietimą[35], jokiu būdu negalima traktuoti kaip įstatymą pačių moterų labui. Tai greičiau vyrų, turinčių valdymo teisę (*Munt*), noras apginti savo nuosavybę – panašios bausmės buvo numatytos ir už vergo ar galvijo sužeidimą.

Vaikams paprastai būdavo duodamas protėvio vardas; netgi tikėta, kad protėvis vėl įsikūnija juose. Tie patys vardai ir vardų sudarymas iš tų pačių sandų (Chlodovech, Chlodomer, Chlothar) rodo „bendro kūno" (*Wir-Leib*)[36] pirmumą individo atžvilgiu. Šitai pastebima ir vėlesniais Viduramžiais – pavyzdžiui, Mozelio krašte aštuonios kartos (980–1180) vyriausius Faingų šeimos sūnus vadino tuo pačiu, Theodericho, vardu.[37] Jaunoji karta paprastai neturėjo galimybės pasirinkti savo gyvenimo būdą – jis jau buvo nustatytas tėvų. „Iš anksto nulemtas žmogaus socialinis vaidmuo laikytas pašaukimu (*vocatio*)"[38].

4. Kaip ankstyvųjų Viduramžių visuomenė įsivaizdavo pati save? Ji buvo linkusi suvokti savo hierarchinę struktūrą dualistinėmis formomis – galingieji (*potentes*) priešinti vargšams (*pauperes*), laisvieji – nelaisviesiems, pasauliečiai – dvasininkams, liaudis – karaliui, vienuoliai – abatui. Tai nebuvo vien „ideologija", taip – dalimis, aspektais – buvo suvokiama realybė, nors tokių teiginių autoriams buvo savaime suprantamas dalykas, kad jų pažiūros atitinka tikrovę. Nedalyvaujančių valdyme asmenų socialinis statusas faktiškai buvo pats įvairiausias – nuo visiškos nelaisvės, kuri mažai skyrėsi nuo vergovės[39], iki plačios autonomijos, kuri kiekvienoje feodalinėje valdoje turėjo vis kitokią formą. Tačiau apie antro tūkstantmečio pradžią tarnaudami karaliui arba didikui iškilo *pauperes* arba *servi* (baudžiauninkai) ir tapo „ministeriales" (tarnautojai). Daugiausia iš jų vėliau atsirado riterija, ir tai atsispindėjo naujame visuomenės įvaizdyje.

Nors intelektualai pasisavino Antikos krikščionybės epochos valstybės, taigi ir visuomenės teorijų, liekanas, jos neatitiko realaus pasaulio,

faktinio gyvenimo: jame santykiai mezgėsi tarp konkrečių žmonių (ypač tarp valdovo ir vasalo), jis orientavosi į žodžiu perduodamas vertybes (pvz., ištikimybę). Šias vertybes iškėlė tuometinė herojinė poezija, netgi jas sulygino su Kristaus ir apaštalų ryšiais (*Heliandas*, apie 830)[40]. *Beovulfe* pateikiamas svitos idealas:

„Čia visi kilmingi / viens kitam ištikimi,
švelnaus būdo / valdovui mieli.
Karžygiai vieningi / visi patarnauti pasiruošę...“[41]

Vis dėlto reiktų paminėti vieną visuomenės modelį, kurį apie 500 m. pateikė graikų kalba Dionysijas Areopagietis[42], skelbęsis esąs apaštalo mokinys; jis daug kartų buvo išverstas į lotynų kalbą ir dažnai, su įvairiausiomis variacijomis buvo cituojamas. Devynių angelų chorų *caelestis hierarchia* žemėje atitinka analogišką *ecclesiastica hierarchia*, kuri nusidriekia nuo vyskupų ligi parapijų. Taigi dangiškoji ir žemiškoji sferos, mikro- ir makrokosmosas atitinka vienas kitą ir išreiškia vieną, dieviškąjį tvarkos principą. Čia išryškėja esminis Viduramžių savivokos ir savęs aiškinimo elementas – ir socialinė tvarka yra Dievo duotos kosminės visumos dalis, o ne žmogaus kūrinys. Ligi pat XIV a. juo buvo paremta visa Viduramžių mąstytojų teorinė analizė[43]. Čia nekalbama apie valios akto įgalinamą predestinaciją – čia turime reikalą su pamatine krikščioniškąja antropologija, anot kurios žmogus yra nuodėmingas, o jo nuodėmė paveldima. Įvairūs luomai kildinami iš Senojo Testamento veikėjų; valstiečių gyvenimas sunkiausias ir jie nelaisvi todėl, kad yra Chamo, kurį prakeikė jo tėvas Nojus, palikuonys.[44]

5. Brandžiaisiais Viduramžiais asmens ir visuomenės santykiuose įvyksta pats svarbiausias Vakarų istorijoje lūžis. Iš pradžių tik negausus elitas didikų rūmuose bei vienuolynuose ir tik tam tikrame regione – Prancūzijoje – vis labiau pradeda suvokti žmogų pirmiausia kaip individą ir tik paskui kaip bendruomenės narį. T. y. jų santykis su socialine aplinka tampa sąmoningas, jie pasisavina jį racionaliai, o jų nuostata dabar apibūdintina kaip faktiškas arba potencialus nusišalinimas nuo „mes-grupės“. Šiuo atveju pagrįstai kalbama apie Aš arba „individo atradimą“.[45] Kitaip negu ankstyvaisiais Viduramžiais, Aš tampa refleksijos objektu ir reiškiasi iki tol nežinomu egologišku būdu. Tai patvirtina daug pavyzdžių[46], antai autobiografijos atsiradimas (Gvibertas Nogentietis, Abelaras, Geraldas Velsietis) arba autobiografiniai intarpai kitokio pobūdžio tekstuose (Rupetas Doicietis savo *Evangelijos pagal Matą komentare*), autorefleksiniai motyvai poetų kūriniuose (Wolframas von Eschenba-

chas, Gotfrydas Strasburgietis), arba menininkų portretai, dedami iliustruotuose rankraščiuose. Religijos plotmėje daugybė traktatų ir kitų veikalų (pvz., Hugonas I, Bernardas Klervietis) rekomenduoja savižiną („cognosce te ipsum") kaip pagrindą sielos kelionei aukštyn; kurtuaziniuose romanuose (iš pradžių romanuose apie Antiką bei Chrétieno de Troyes kūryboje) pokalbis su savimi užima svarbią vietą. Kitaip nei herojiniame epe, pagrindinis Artūro epo herojus kovoja už save, jo nuotykiai priklauso jam. Jo likimas nebėra primetamas iš šalies, bet slypi jame; kančia kyla – pavyzdžiui, Parsifalio romane – iš jo paties.

Tapatybę „individas dabar išgyvena kaip visuomeninės egzistencijos įveiką, suvokdamas ir išgyvendamas savo asmenį ir jo subjektyvumą"[47]. Ko gero, šis individo atsiskyrimas nuo „socialinio kūno" buvo vienos įspūdingiausių mentaliteto istorijos improvizacijų sąlyga – tai yra meilės kaip *raison d'etre* atradimo tiek profaniškame („romantiška" meilė *a la* Tristanas ir Izolda), tiek religiniame (sužadėtinės mistika) lygmenyje[48].

Nepaprastai sunku nustatyti šios aiškiai matomos permainos priežastis. Kadangi tapatybė yra sąveikos produktas, būtina atsižvelgti į materialinius ir socialinius pokyčius, vykusius nuo tūkstantmečio pradžios – gerokai padidėjęs gyventojų skaičius, su tuo augimu susijęs socialinių vaidmenų pagausėjimas (tai ir amatų diferenciacija, ir įvairių religinių ordinų atsiradimas) bei galimybė juos rinktis (jei priklausei socialiniam elitui ir buvai vyras). Visa tai skatino savojo Aš refleksiją. Tai buvo lemiamas impulsas, sąlygojęs naujo ir pažangaus, tai yra miestietiško, gyvenimo būdo (kuris buvo glaudžiai susijęs su dvarų ir vienuolynų „pirmąja klase") suklestėjimą; be to, tam tikrą vaidmenį suvaidino ir didėjantis mobilumas, ir kultūriniai ryšiai (Kryžiaus žygiai, Aristotelio recepcija).

6. Visa tai nekeitė fakto, kad, kaip ir anksčiau, buvo labai svarbu priklausyti krikščionijai – greičiausiai taip būtų atsakiusi dauguma žmonių į atitinkamą klausimą Kryžiaus žygių ir besirandančio priešiškumo žydams epochoje. Paskui tikriausiai būtų paminėta šeima. Ankstyvųjų Viduramžių pabaigoje ji jau kitokia; aukštesniųjų sluoksnių šeimos – „giminės" arba „namai" – vis dažniau apibrėžia save vien pagal agnatinę liniją („kalavijo giminės"), t. y. vyro giminės tampa daug svarbesni negu žmonos („verpstės giminės"). „Klanas" kaip išvien veikiantis vienetas vis dar turi didžiausią reikšmę; dovanojant, parduodant žemę ir kt. kaip tik *laudatio parentum*, asmeninis vyriškos lyties šeimos narių pritarimas teisinio akto metu, konkrečiai parodydavo, kad visi su tuo sutinka; jei ku-

ris nors būdavo praleidžiamas, galėdavo prasidėti smurtas.[49] Tarp smulkesniųjų aristokratų tapo įprasta pasivadinti giminės pilies vardu (pvz., „von Habsburg"). Atrodo, taip daryta vadovaujantis principu, kuriuo į savęs apibrėžimą įjungiamas neasmeninis (lokalinis) elementas, tai, kas pergyvena žmogaus gyvenimą, kas yra objektyvu; šis elementas matyti ir prasidedančioje teritorializacijoje: šalia (ir vietoj) asmeninių ryšių, jungiančių galinguosius ir tuos, kurie nuo jų priklauso, ima figūruoti ir stabilesnis erdvinis valdžios principas (tam tikros teritorijos (žemės) valda).

Mirties valanda buvo vis labiau sureikšminama[50]; tas, kuris tai galėjo sau leisti, ją pasitikdavo pasitraukęs bendruomenės prieglobstin. Tai, ką ankstyvaisiais Viduramžiais praktikavo tik vienas kitas valdovas[51], t. y. prieš mirtį tapti kurio nors vienuolių ordino nariu, taigi įeiti į galingo šventojo „šeimą", brandžiaisiais ir vėlyvaisiais Viduramžiais tapo įprastiniu reiškiniu: mirti *sub cuculla*, vilkint ordino abitu, tapti *monachus ad succurendum*, vienuoliu (tik) dėl pagalbos mirties valandą.[52]

Nors būta įvairių bandymų pagal evangelinį pavyzdį sukurti bendruomenes, kuriose viešpatautų apaštališkasis neturtas ir lygybė, jau antra bendruomenės karta paprastai sugrįždavo prie įprastinių hierarchinių struktūrų. Pagal pranciškonų ordino įkūrėjo sumanymą[53] kiekvienas vienuolis turėjo būti kito tarnas, tačiau faktiškai gana greit atsirado provincijų vyresnieji, lektoriai, bibliotekininkai, sargybiniai, turintys skirtingą valdžią ir privilegijas.[54] Dauguma į socialinį komunizmą orientuotų grupių, kaip antai XIV ir XV a. viklifitai arba adamitai, kurie rėmėsi bendra visų žmonių kilme iš Adomo ir Ievos bei norėjo iš tiesų sulyginti visuomenę, netrukus buvo išnaikintos kaip eretiškos.[55] Epochos dvasią atitiko tai, jog eretiku vadintas tas, kuris „rodo intelektinį pasipūtimą ir teikia pirmenybę savo nuomonei, o ne nuomonei tų, kurie vieninteliai turi teisę pasisakyti tikėjimo klausimais"[56]. Akivaizdu, kad šiuo Bažnyčios mokytojo Graciano apibrėžimu (apie 1140) reaguojama į individualaus mąstymo religijos sferoje atsiradimą, tai rodo daugybė erezijų – fenomenas, kuris ankstyvaisiais Viduramžiais buvo visiškai nereikšmingas.

7. Intelektualų kuriamas visuomenės paveikslas, pamokslų dėka pasiekdavęs ir platesnius sluoksnius, brandžiaisiais Viduramžiais pasikeitė: šalia (ir vietoj) dualistinių struktūrų antro tūkstantmečio pradžioje randasi ir trijų funkcijų – *oratores, bellatores ir laboratores* – sistema: „Dvasininkai turi už visus melstis, riteriai – nedvejodami ginti ir pelnyti šlovę, o valstiečiai dirbti."[57] Taip skirstomos net lokalinės visuomenės: Lombar-

dijoje miestų gyventojai „skirstomi į tris luomus, būtent vadovus, smulkius savininkus (*Lehnsträger*) ir paprastą liaudį".[58] Šiuos *ordines* sieja abipusis poreikis: „šie trys [luomai] glaudžiai susiję ir nepakenčia atskyrimo. Vieno iš jų patarnavimu gyvas ir kitų dviejų darbas. Jie padeda vienas kitam pakaitomis."[59] Čia atsiskleidžia Viduramžiams būdingas požiūris: visa egzistuoja tik kaip koherentiškos, uždaros visumos dalys. Tai apsprendžia ir idealų modelį, pagal kurį funkcionuoja mažos bendruomenės, pavyzdžiui, vienuolijos: jei vienas iš brolių mirdavo nespėjęs atlikti jam per išpažintį užduotos atgailos, „tai tada kiti broliai lenktyniaudami perimdavo jo naštą – vienas giedodavo psalmes, kitas aukodavo Mišias, trečias pasninkaudavo, dar kitas imdavo plaktis"[60].

Ir nors jau Antikos laikais būta (kitokių) trijų funkcijų schemų (Platonas, Augustinas[61]), bet, matyt, atsižvelgiant į realius visuomenės pokyčius, ši *tres ordines* schema ypač buvo mėgiama[62]. Supaprastintai sakant: jei ankstyvaisiais Viduramžiais valstiečiai sykiu buvo ir kariai, tai Karolingų ir jų įpėdinių valstybei tapus arabų, normanų ir vengrų antpuolių taikiniu, buvo būtina, jog vis daugiau gebančių kariauti vyrų atsidėtų tik karinei tarnybai, o kiti juos maitintų. „Senąjį skirstymą pagal kilmę į *liber* ir *servus* luomus XI a. jau buvo išstūmęs naujas skirstymas į *rusticus* ir *miles*, valstiečių ir riterių luomus pagal funkcijas."[63] Šis mąstymas visuomeniniais stereotipais galėjo būti suleidęs labai gilias šaknis, tai rodo Anglijos karaliaus Henriko I susapnuotas slogutis, kuriame jam grasina valstiečiai, riteriai ir dvasininkai[64]. Kai kurie amžininkai suvokė, kad vis daugiau svarbos įgyjančius miesto pirklius reiktų traktuoti kaip atskirą grupę, todėl jie pridurdavo ketvirtą luomą, *mercatores*.[65]

Tačiau būta ir dichotomijos; ji netgi padidėdavo, – antai galima paminėti dvasininkų ir pasauliečių supriešinimą kilus investitūros ginčui. Minėtosios schemos būdavo derinamos: 994 metais Abbo iš Fleury suskirstė Bažnyčią į tris žinomus *ordines* arba *gradus*, kurie savo ruožtu buvo skirstomi pagal lytį[66]. Kitos pamėgtos socialinės metaforos – jų variacijos gyvavo ligi Naujųjų amžių pradžios – buvo pasiskolintos iš architektūros: anot Honorijaus Regensburgiečio (XII a. I pusė), kuris tęsė seną alegorijos tradiciją, bažnyčios langai, pro kuriuos plūsta šviesa, simbolizuoja mokytojus, atraminės kolonos – vyskupus, laikančios sijos – kunigaikščius, saugantis stogas – riterius, o pamatas, ant kurio stovi visas pastatas – liaudį.[67] Dar labiau mėgtas organologinis[68] palyginimas, žinotas ir Antikos laikais (Paulas, Livijus[69]), tačiau Viduramžiais ypač išplėtotas. Pasak Jono Solsberiečio (1180), visuomenė yra tarsi kūnas,

kurio siela dvasininkija, galva – valdovas, jo patarėjai – širdis, teisėjai ir valdytojai – akys, ausys ir liežuvis, dvariškiai – krūtinė, tarnautojai ir kareiviai – rankos, finansininkai – pilvas, o kūną laikančios kojos – valstiečiai ir amatininkai. Visuomenės luomai turėtų sąveikauti taip, kaip sąveikauja kūno nariai.[70] Ir šiuo atveju, nepaisant vartojamos Antikos terminologijos, iš dalies suvokiama socialinė realybė, nes autorius atsižvelgia į palyginti didelę Anglijos valstybinio aparato diferenciaciją, nors ir ignoruoja tikrąją piliečių svarbą.

Marginalinės grupės paprastai nepatekdavo visuomenės teorijų refleksijos akiratin[71]. Taigi per visą Viduramžių epochą egzistavo tikra vergija – Viduržemio kraštuose nuolat, Skandinavijoje ligi XIII a.; 1066 m. Anglijoje 10 procentų gyventojų buvo vergai.[72] Visuomenės paveiksluose nefigūruoja žydai ir kiti autsaideriai, kaip antai nuo visuomenės izoliuoti raupsuotieji ir t. t.

8. Vėlyvaisiais Viduramžiais žmogaus Aš tolydžiai plėtojasi iš esmės ta pačia kryptimi, kol Renesanse įgauna žinomas ir mums artimas formas. Tai patvirtina ir didėjantis autobiografinių kūrinių, parašytų proza bei eilėmis[73], skaičius, ir portreto žanro istorija – apie 1400 metus ši tapybos sritis Italijoje ir Nyderlanduose pasiekia iš esmės nebepranokstamą verizmo lygį (Sluteris, van Eyckas, Pisanello).

Atsikračius „mes-mentaliteto", galima ir įdomu atsigręžti į priešingą lytį. XIII amžiuje santuokiniai ir nesantuokiniai vyro ir moters santykiai daug dažniau negu anksčiau atsiduria literatūros, ypač trumpų pasakojamųjų formų (novelių, fablio, sakmės)[74], centre. Jei vėlyvųjų Viduramžių vokiečių miestelėnų asmeninių laiškų tyrimo rezultatai laikytini atspindinčiais laikotarpio nuostatas, tai galima sakyti, kad nuo XV amžiaus vidurio renkantis žmoną „svarbiausia yra nebe draugija ir luomas, kuriam priklausoma, bet asmeninės individo savybės, nes tik jos apibūdina žmogų"[75].

Italų Renesansas duos reikšmingą impulsą žmogaus autarkijai, kuri išties gerokai pranoks sulig brandžiaisiais Viduramžiais prasidėjusį individualizmą. Pico della Mirandola (1463–1494) į Dievo lūpas įdeda žodžius, esą jis sutvėręs žmogų „tam, kad tu kaip nepriklausomas, visiškai laisvai ir garbingai besidarbuojantis dailininkas ir poetas pats nusiskirtum formą, kurioje tu nori gyventi"[76]. Tuo tarpu Viduramžiai žmogų suvokė kaip indą, pilną dorybių ir ydų, kaip „pakaitomis atsiskleidžiančių savybių ryšelį" – nugalėdavo demoniškosios arba dieviškosios[77].

9. Regėdami permainas, neturėtume pamiršti, kad kasdieniame gyvenime, kaip ir anksčiau, buvo nepaprastai svarbu priklausyti vienai, o dabar jau kelioms grupėms – luomui, cechui, ordinui, visų pirmiausia šeimai. Vienas iš plačiausiai Vokietijos imperijoje vartotų teisės kodeksų, vokiečių žemaičių *Saksų veidrodis*, sudarytas Eike'ės von Repgowo apie 1230 metus, nurodo, kad privalu šį tą išsikovoti, padedant giminaičiams – priesaikos liudytojams: „tebūnie jie iš giminės, iš tėvo ar motinos pusės"[78]. Kai kurias iš šių grupių, kitaip negu ankstyvaisiais Viduramžiais, buvo galima daug mažiau laisvai pasirinkti: miestuose būta daugybės brolijų[79], susibūrusių pirmiausia religiniais sumetimais, tačiau jos atlikdavo ir bendravimo, taip pat draudimo nelaimės bei mirties atvejais funkcijas. Ir čia pastebima solidarumo tendencija, nusidriekianti net į gyvenimą po mirties – juk brolijų nariai rūpindavosi garbingomis laidotuvėmis, mišiomis ir melsdavosi už mirusiuosius. Jauni vyrai daug kur būrėsi į viengungių draugijas, kurios kartais būdavo labai agresyvios[80]. Tokios pagal amžiaus principą kuriamos bendruomenės pradeda kurtis berods tik vėlyvaisiais Viduramžiais, tačiau jų likučiai egzistuoja ligi šiol. Ypač religingi žmonės XIV a. Vokietijoje vadindavo vienas kitą „Dievo bičiuliais"; tai buvo ne institucija, o tik laisva bendruomenė, ir jos nariai tarpusavyje keisdavosi dvasinio ugdymo literatūra bei mistagoginiais laiškais. Šioje bendruomenėje dvasininkų ir pasauliečių dichotomija neturėjo reikšmės.[81]

Būtent miestų aplinkoje socialinis mobilumas įgavo didesnę reikšmę. „Maži žmonės" dvare ar Bažnyčioje greičiau negu anksčiau galėjo padaryti karjerą. Ne viena pamaldi moteris, užuot likusi viename ordine, išbandė kelis skirtingus gyvenimo būdus (pvz., šv. Koleta Korbietė buvo beginė, benediktinė, klarisė, pranciškonų tretininkė ir atsiskyrėlė[82]). Piligrimystės, taip pat samdytos kariuomenės paplitimas teikė daugiau mobilumo galimybių ir žemesniesiems sluoksniams. Žinoma, tai prieštaravo įprastiniams stereotipams, ir tie dalykai dažnai tapdavo kritikos objektu. Kaip atsakymą į didėjantį prastuomenės mobilumą galima vertinti valdančiųjų polinkį varžyti ir cementuoti esamus visuomeninius santykius, o tai yra didėjančio valstybės vaidmens ir biurokratizavimo požymis. Priklausymas luomui turėjo būti demonstruojamas aiškiau negu ligi tol: valdžios nutarimu tam tikros drabužių spalvos ir sukirpimas turėjo išorėje rodyti, kas kokiam sluoksniui priklauso. Princai galėjo išsiskirti iš minios dviejų su puse pėdų ilgio batų snapais, aukštesnieji didikai – ne ilgesniais kaip dviejų pėdų, o riteriai – pusantros pėdos, taigi savo rangą jie visur nešiojosi su savimi.[83]

Visuomeninėje praktikoje ir teorijoje tebegaliojo principas – turi būti hierarchija. Pavyzdžiui, net senelių prieglauda paversti Šventosios Dvasios namai Liubeke buvo tvarkomi, vadovaujantis šiuo modeliu. Nepaisant bendruomenės namų struktūros, kurią implikavo žodis *fraternitas*, jiems vadovavo (skiriamas, o ne renkamas) šeimininkas (*Meister*), kuris turėjo daug privilegijų. „Klusnumas yra geriau negu aukos, todėl visi turi klausyti šeimininko“[84], sakoma 1263 metų taisyklėse. Kadangi dažnai ir ekonominę paramą, ir apsaugą teikdavo vien galingieji, pasitaikydavo ir savanoriško pasidavimo jų valdžiai atvejų. Antai Anna Gögkelmann iš Švabijos miesto Haunsheimo 1478 metais samprotavo: kadangi „aš neturiu savo pono, o man ir mano palikuonims, gimusiems iš santuokos, jo reikia, idant jis mus saugotų, todėl laisva, gera valia pasiduodu su savo vaikais ir jų vaikų vaikais minėtam Harbacheriui ir jo palikuonims ir ainiams kaip jo nuosavas žmogus, kad aš ir mano vaikai per amžius kaip savi žmonės jiems būtume paklusnūs ir nuolankūs ir viską darytume ir pareigingi būtume, kaip ir dera saviems žmonėms“[85]. Kaip ir anksčiau, vaikams atitekdavo tas visuomeninis statusas, kurį turėjo jų tėvai, kaip ir anksčiau, pagrindiniai ryšiai mezgėsi tarp asmenų, šiuo atveju tarp dviejų šeimų.

10. Tuometinė visuomenės diferenciacija įvairiopai, nors ir ne itin išsamiai, atsispindi šaltiniuose. Kad juridinius tekstus būtų galima praktiškai taikyti, jie turėjo būti susiję su vietinėmis realijomis. Pavyzdžiui, *Saksų veidrodyje* skiriami kunigaikščiai, baronai, į posėdininkų teismą renkami laisvieji, duoklių ir nuomos mokėtojai, sėslūs kaimiečiais, padieniai darbininkai, beteisiai.[86] Tad ir pamokslininkai stengėsi kreiptis į įvairesnius sluoksnius. Žymiausias iš jų vokiškai kalbančiuose kraštuose, Bertoldas Regensburgietis OFM († 1272) vaizduoja žemiškąją visuomenę kaip dešimties angelų chorų atspindį. Žmonių luomai, taip kaip angelų chorai, turi tarnauti vieni kitiems. Pamokslininkas vardija kunigus, dvasininkiją, diduomenę, o paskui dar kartą pradeda iš naujo, nes atstumas išties labai didelis: tekstilininkai, metalistai, pirkliai, maisto produktų gamintojai, valstiečiai, gydytojai, špilmanai.[87] Nepaisant jiems taikomo pseudo-dionisinio modelio, šiuo atveju aprėpiama nemaža diferencijuotos miesto socialinės struktūros dalis. Žinoma, reikia turėti omeny, kad to meto didmiestyje, pavyzdžiui, Paryžiuje, glaudėsi apie 500 skirtingų profesinių grupių.[88]

Brandžiųjų Viduramžių pradžioje išplėtotai trijų funkcijų schemai buvo lemta dar ilgai gyvuoti. Pavyzdžiui, 1492 metais atliktame medžio

raižinyje Kristus vaizduojamas virš trijų luomų, kuriems jis prisako: „Tu nuolankiai melskis“, „Tu saugok“, „Tu dirbk“.[89] Be šios schemos, kuriama ir kitokių, kai vienu įvaizdžiu bandoma aprėpti daugelio visuomenės narių sąveiką. Apie 1300 metus dominikonas Jokūbas de Cessolis sukūrė didaktinį eilėraštį, kuris ypač vertimų į liaudies kalbas ir perdirbimų dėka plačiai paplito: jame atskirus luomus simbolizuoja šachmatų figūros[90]; moralizuojant luomams primenamos jų pareigos. Pavyzdžiui, tai, kad valstiečius („prasčiokai“) atitinka tam tikros figūros, „reiškia, kad jie privalo pareigingai dirbti žemę, o kilmingiesiems turi palikti dalyti patarimus. Šie žino, kas kraštui naudinga, kad prastuoliui tais dalykais nereikėtų rūpintis...“ Kita vertus, daug tuščių langelių žaidimo pradžioje reiškia, „kad valdovas, kurio žinioje yra kraštas, turi stengtis, nes jis turi daug žmonių, kad jis turėtų daug pilių ir miestų, kad jie juose saugiai gyventų, o jis juos saugotų...“[91]

Kartais sukuriamos jau grynai pasaulietinės koncepcijos: Marsilijus Paduvietis (1280–1342/1343) skirstymą į valstiečių, amatininkų, pirklių, karių, teisėjų ir dvasininkų luomus motyvuoja ne metafiziškai, bet žmogaus protu. Gamta žmones apdovanojo skirtingais polinkiais, todėl jie turi veikti kartu; kaip veikti – tai konkrečiai turi nustatyti valdovas.[92] Tačiau leisti įstatymus ir rinkti vyriausybę turi tik visi piliečiai arba jų dauguma.[93] Žinia, šios mintys – tai pavienės ir nenuoseklios demokratinių nuostatų pirmtakės, tačiau jos parodo, kad Viduramžiais jau būta Naujiesiems laikams būdingų koncepcijų prototipų.

Kai autoriai, atstovaujantys aukščiausiems bažnytiniams ir pasaulietiniams sluoksniams, tuometinę visuomenę vis dar vaizduoja statišką, Dievo nekintamai sukurtą, šitai, be abejo, daroma tam, kad tam tikra ideologija būtų nuslopintas nemalonus mobilumas. „Tu labai norėjai tapti riteriu ar kunigaikščiu, bet turi būti batsiuviu arba audėju ar valstiečiu – kaip tave Dievas sukūrė.“[94] Yra žinių, kad būtent tuo metu kai kuriose vietovėse (Bavarijoje, Austrijoje) turtingi valstiečiai vedybomis galėjo patekti į nuskurdusių riterių gimines – reiškinys, vienbalsiai kritikuotas to meto šviesuomenės.

Gausūs šaltiniai rodo, kad nusistovėjo iki pat Naujųjų laikų gyvavusios vaidmenų klišės. Pavyzdžiui, mėgstama tema yra valstiečių, nuo kurių atsiriboja didikai ir miestelėnai, primityvumas, tačiau atsiranda ir pagyrų (jos daug retesnės) visos visuomenės maitintojams, kai kada jose netgi suskamba religinė gaida (Langland, *Piers Plowman*, XIV a.).[95] Taipogi šalia mizoginistinių raštų apie „blogą moteriškę“ (*übel wip*), kurių

nestigo nuo pat Bažnyčios tėvų laikų, pasirodo ir liaupsių moterims (jos gerokai retesnės). Rodos, sulig brandžiųjų Viduramžių pabaiga įsitvirtina ir būdingos šeimos narių klišės, pavyzdžiui, mylinčios, besirūpinančios ir kenčiančios motinos klišė.[96] „Nemotiniškos motinos neabejotinai turi vyrišką prigimtį... Nes motinos širdis negali meluoti" – tai poeto Anthonis de Roovere († 1492)[97] žodžiai. Jei mums pažįstami tokie vertybiniai įvaizdžiai bei schemos, tai reiškia, kad, nepaisant kai kurių pakitimų, jie nuo pat Viduramžių buvo perduodami iš kartos į kartą ir tapo sudėtinėmis dalimis išties formuojančio mentaliteto, kuris dar ir dabar gyvas mumyse.

IŠNAŠOS

[1] P. DINZELBACHER, Klassen und Hierarchien im Jenseits: Soziale Ordnungen, 20–40; TAS PATS, Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilerungen: Archiv f. Kulturgeschichte 61 (1979), 16–34 – [2] OEXLE, Deutungsschemata, 110 – [3] *Ep.* 52 R, Corpus Christianorum Cont. Med. 91, 129, sutrumpinta – [4] O. OEXLE, Gilde: Lexikon d. Mittelalters 4, 1988, 1452 ir t. – [5] Kalbant apie šią bei visas kitas Viduramžių socialinės istorijos sąvokas, reiktų remtis P. DINZELBACHER (Sud.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, kuriame pateikiama ir antrinė literatūra – [6] H.-G. SOEFFNER, „Typus und Individualität" arba „Typen der Individualität": Typus, 11–44, 30 – [7] Nors *Chanson de Roland* buvo užrašyta XI amžiuje, ji, apskritai paėmus, perteikia viduramžiškąjį gyvenimą – [8] Plg. H. GNEUSS, Maldon: Lexikon d. Mittelalters 6, 1992, 169 ir t. – [9] A. SOLIGNAC, Martyre: Dictionaire de spiritualite 10, 1978, 735; J. REKDAL, The Irish Ideal of Pilgrimage: A.HÄRDELIN (Sud.), In Quest of the Kingdom. Ten Papers on Medieval Monastic Spirituality, Stockholm 1991, 9–26 – [10] 49 ir t., vertė R. BREURE/ R. SCHÖWERLING, Altenglische Lyrik 1972, 15 – [11] GRIGALIUS TURIETIS, *Historia Francorum 2,* 42 – [12] *Vita Wulframi,* vertimas leidinyje H. TIMERDING (Sud.), Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer 2, Jena 1929, 18 – [13] K. SCHMID, Gebetsverbrüderungen: Lexikon d. Mittelalters 4, 1988, 1161; O. OEXLE, Memoria 4.: Ten pat 6, 1992, 512 ir t. – [14] O. OEXLE, Die Gegenwart der Toten: Mediaevalia Loveniensia ser. 1, 9 (1983), 19–77 – [15] SCHREINER – [16] *Vita Faronis* 102, Monumenta Germaniae Historica (MGH), SS rer. Merov. 5, 194 – [17] SCHREINER, 200 – [18] Ten pat, 221 – [19] M. DE JONG, Kind en klooster in de vroege middeleeuwen, Amsterdam 1986; P. A. QUINN, Better Than Tha Sons og Kongs. Boys and Monks in the Early Middle Age, New York 1989 – [20] R. GREGOIRE, Manuale di agiologia, Fabriano 1987, 376 ir t. – [21] A. ANGENENDT, Taufe und Politik im frühen Mittelalter: Frühmittelalterliche Studien 7 (1973), 143–168; B. JUSSEN, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991; R. LEVINE, Baptizing Pirates: Mediaevistik 4 (1991), 157–178 – [22] La coppia nei padri, sud. G. SFAMENI GASPARRO ir kt., Milanas 1991 – [23] Plg. 72 p. ir t. – [24] H. MEYER, Friedelehe und Mutterrecht: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanische Abteilung 47 (1927), 198–286, 201 ir t. – [25] *Lex Thuringia* 55, MGH LL 5, 139 ir t. – [26] H. FICHTENAU, Das karolingische Imperium, Zürich 1949, 45 ir t.; S. HELLMANN, Die Heiraten der Karolinger, Festgabe f. K. Th. v. Heigel, München 1903, 1–99, 68 ir t.;

S. KONECNY, Die Frauen des karolingischen Königshauses, Diss. Wien 1976 – [27] A. ANGENENDT, Das Frühmittelalter, Stuttgart 1990, 195 ir t. – [28] FICHTENAU, Imperium, 46 – [29] Plg. EKKEHARD IV, *Casus S. Galli*, 82 ir t. – [30] Plg., pvz., B. L. KUCHENBUCH, Trennung und Verbindung in bäuerlichen Werken des 9. Jh. s: W.AFFELDT/A. KUHN (Sud.), Frauen in der Geschichte VII, Düsseldorf 1986, 227–242 – [31] J. MCNAMARA, Living Sermons: Consecrated Women and the Conversion of Gaul: Cistercian Studies Series 72 (1987), 19–38 – [32] Menschen des frühen Mittelalters im Spiegel der Anthropologie und Medizin (Katalog), Stuttgart 1982, 12 – [33] K. ARNOLD, Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance, Paderborn 1980, 44 – [34] H. ETTER/J. SCHNEIDER, Zur Stellung von Kind und Frau im Frühmittelalter: Schweizerische Zeitschrift f. Archäologie u. Kunstgeschichte 39 (1982), 48–57 – [35] E. HALLGREN, The Legal Status of Women in the 'Leges Barbarorum', Ann Arbor 1977 – [36] Apie gentį ir archajinę bendruomeninę sąmonę plg. 514 p. ir t. – [37] B. TONGLIT, La seigneurie independante, XI–XIIe siècles, Namur 1992, 80 ir t., 164 ir t. – [38] GURJEWITSCH, 358 – [39] Apie vergovės liekanas Viduramžiais žr. W. GOETZ, Serfdom and the begining of a „seigneurial system" in the Carolingian period: Early Medieval Europe 2/1 (1993), 29–51 – [40] 3994 ir t. – [41] 1228 ir t., vertė F. GENZMER, Stuttgart 1964, 45 – [42] Plg. Lexikon d. Mittelalters 3, 1985, 1079–1087 – [43] A. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Dresden ²1983, 352 – [44] T. STRUVE, Pedes rei publicae. Die dienenden Stände im Verständnis des Mittelalters: Historische Zeitschrift 238 (1983), 1–48, 7 ir t. – [45] MORRIS, pirmučiausia kritikuotina terminologija, bet reiškinio egzistavimas nuo to nesikeičia – [46] P. DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981, 243 ir t.; J. F. BENTON, Culture, Power and Personality in Medieval France, London 1991, 293 ir t. – [47] SOEFFNER, 29 – [48] Plg 131 p. ir t. – [49] TONGLET 166 ir t., 246; D. BARTHELEMY, La société dans le compté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle, Paris 1993, 519 ir t. – [50] Plg 245 p. ir t. – [51] J. CHELINI, L'aube du moyen age, Paris 1991, 473 ir t. – [52] L. GOUGAUD, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge, Maredsous 1925, 129–142 – [53] S. NICOLOSI, Medioevo francescano, Roma ²1984 – [54] Plg., pvz., P. DINZELBACHER, Die Wiener Minoriten im ausgehenden 13. Jahrhundert nach dem Urteil der zeitgenössischen Begine Agnes Blannbekin: D. BERG (sud.), Bettelorden und Stadt (Saxonia franciscana 1), Werl 1992, 181–191 – [55] N. COHN, The Pursuit of the Millennium, London 3 1970, 199 ir t. – [56] Cit. GURJEWITSCH, 358 ir t. – [57] ETIENNE DE FOUGERE († 1178), *Livre des Manieres* 673–676, sud. L. GOTHIER/R. TROUX, Liege 1961 – [58] OTTO VON FREISING († 1158), *Gesta Frederici* 2, 14, Ausgewählte Quellen 777 17, 308 – [59] ADALBERAS LAONIETIS († 1030): „Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur. / Unius offitio sic stant operata duorum, / Alternis uicibus cunctis solamina prebent." Cit. OEXLE, Deutungsschemata, 101 – [60] *De rebus gestis in Majori Monasterio* 1, cit. S. FARMER, Personal Perceptions, Collective Behavior. Twelfth-Century Suffrages for the Dead: TREXLER, Persons & Groups, 231–239, 239, 24 išn. – [61] *Valstybė* 415 a–d; 434 b–c; *De opere monachorum* – [62] Plg. STRUVE, pedes, 18 ir t. – [63] W. RÖSENER, Bauern im Mittelalter, München 1958, 29 ir t. – [64] CL. CAROZZO, Die drei Stände gegen den König: Träume im Mittelalter, sud. PARAVICINI-BAGLIANI/G. STABILE, Stuttgart 1989, 149–160 – [65] OEXLE, Deutungsschemata, 107 – [66] Ten pat, 92 136 išn. – [67] J. SAUER, Symbolik des kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg ²1924; H. DE LUBAC, Esegesi medievale [2/2], Roma 1972, 1062–1098 – [68] 1 Kor 12, 12 ir t.; *Ab urbe condita* 2, 32, 8 ir t. – [69] T. STRUVE, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978 – [70] *Polycraticus* 5, 2 – [71] N. SKYUM-NIELSEN, Kvinde og Slave, Kopenhaga 1971, 98 ir t. – [72] R. KARRAS, Slavery and Society in Medieval Scandinavia,

New Haven 1988, 30 – [73] A. CLASSEN, Die autobiographische Lyrik des europäischen Spätmittelalters, Amsterdam 1991 – [74] The Making of the Couple, sud. F. G. ANDERSEN/ M. NØJGAARD, Odense 1991 – [75] M. BEER, 'Wenn ych eynen naren hett zu eynem man, da fragen dye freund nyt vyl danach': Private Briefe als Quelle für die Eheschließung bei den stadtbürgerlichen Familien des 15. und 16. Jahrhunderts: H. J. BACHORSKI (sud.), Ordnung und Lust, Trier 1991, 71–94, 84 – [76] *Über die Würde des Menschen*, Leipzig 1940, 50 – [77] GURJEWITSCH, 362 ir t. – [78] Pvz., *Landrecht* 3, 32, 5, sud. CL. V. SCHWERIN, Stuttgart 1974, 110 – [79] Be to: Cofradias, gremios, solidaridades en la Europa Medieval (XIX semana de estudios medievales), Pamplona 1993 – [80] R. MUCHEMBLED, Die Jugend und die Volkskultur im 15. Jahrhundert: P. DINZELBACHER/H.-D. MÜCK (sud.), Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, Stuttgart 1987, 35–58 – [81] P. DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland, Paderborn 1993 – [82] P. DINZELBACHER, Colet(t)a: Lexikon d. Mittelalters 3, 1984, 30 – [83] H. KÜHNEL, Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung, Stuttgart 1992, 230 – [84] Cit. J. BÜHLER, Bauern, Bürger und Hanse, Leipzig 1929, 379 – [85] Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters A 31, Darmstadt 1967, 577 ir t., sutrumpinta – [86] *Landrecht* 3, 45 – [87] BERTOLD VON REGENSBURG, *Predigten*, sud. F. PFEIFFER, ND Berlin 1965, 1, 140 ir t. – [88] H. GERAUD, Paris sous Philippe-le-Bel. D'après des documents originaux et notamment d'après un manuscrit contenant „Le Rôle de la Taille" imposee sur les habitiants de Paris 1292, ND Tübingen 1991, 483–552 – [89] RÖSENER, 241 – [90] H. KLEWER, Die mittelalterliche Schachallegorie, disertaçija, Heidelberg 1966 – [91] XV amžiaus vertimas, cit. H. F. MASSMANN, Geschichte des mittelalterlichen, vorzugsweise deutschen Schachspieles, ND Leipzig 1983, 132 – [92] STRUVE, pedes, 43 ir t. – [93] J. BLYTHE, Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages, Princeton 1992, 193 ir t. – [94] BERTHOLD VON REGENSBURG, Ed. cit. (išn.), 145 ir t. – [95] Plg. DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 77 ir t. – [96] L. MIKLAUTSCH, Studien zur Mutterrolle in den mittelhochdeutschen Großepen des 12. und 13. Jahrhunderts, Erlangen 1991 – [97] Cit. GREILSAMMER, 265.

BIBLIOGRAFIJA

G. ALTHOFF, Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter, Darmstadt 1990 – TAS PATS ir kiti (Sud.), Person und Gemeinschaft im Mittelalter, Sigmaringen 1988 – H. BAYER, Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses: Archiv f. Kulturgeschichte 58 (1976), 115–153 – K. BOST, Potens und Pauper: Festschrift f. O.Brunner, Göttingen 1963, 60–78 – TAS PATS, Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa, München 1964 – TAS PATS, Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen 1978 – W. DELABAR, „Erkantiu sippe unt hoch gesellschaft". Studien zur Funktion des Verwandschaftverbandes in Wolframs von Eschenbach „Parzival", Göppingen 1990 – G. DUBY, Die drei Ordnungen, Frankfurt 1981 – G. DUBY, Ritter, Frau und Priester, Frankfurt 1985 – G. DUBY/J. LE GOFF (Sud.), Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit, Sigmaringen 1991 – Familie: Lexikon d. Mittelalters 4, 1987, 256–582 – M. GREILSAMMER, L'envers du tableau. Marriage & maternité en Flandre mediévale, Paris 1990 – R. HANNING, The Individual in 12th Century Romance, New Haven 1977 – A. HAVERKAMP (Sud.), Haus und Familie in der spätmittelalterlichen Stadt, Köln 1984 – J. HEERS, Le clan familial au moyen âge, Paris 1974 – D. HERLTHY, Medieval Housholds, Cambridge/Mass. 1985 – W. KÖLMEL, Soziale Reflexion im Mittelalter, Essen 1985 – D. KUL-

LMANN, Verwandtschaft in epischer Dichtung, Tübingen 1992 – E. MASCHKE, Die Familie in der deutschen Stadt des späten Mittelalters, Heidelberg 1980 – Il matrimonio nella societa altomedievale (Settimane ... 24), Spoleto 1977 – C. MORRIS, The Discovery of the Individual 1050–1200, London 1972 – C. MORRIS, Individualism in 12th Century Religion: Journal of Ecclesiastical History 31 (1980), 195–206 – O. NICCOLI, I sacerdoti, I guerrieri, I contadini, Turin 1979 – D. NICHOLAS, The Domestic Life of a Medieval City, Ghent 1985 – O. OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter: Mentalitäten im Mittelalter, sud. F. GRAUS, Sigmaringen 1987, 65–118 – K. SCHMIDT, Gebetsgedenken und adeliges Selbstverständnis im Mittelalter, Sigmaringen 1983 – W. SCHWERIN/N. MONZEL, Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters, Paderborn 3 1970 – K. SCHREINER, Consanguinitas. Verwandschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters: Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, sud. I. CRUSIUS, Göttingen 1989, 176–305 – Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (Miscellanea Mediavalia 12), Berlin 1979 – M. SCHRÖTER, „Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe", Frankfurt 1990 – M. SHEEHAN/K. SCARDELLATO, Family and Marriage in Medieval Europe, 1976 [Bibliografija] – R. SPRANDEL, Gesellschaft und Literatur im Mittelalter, Paderborn 1982 – M. STEVENS, The Performing Self in 12th Century Culture: Viator 9 (1978), 193–212 – R. C. TREXLER (Sud.), Persons & Groups, Binghampton 1985 – Typus und Individualität im Mittelalter, sud. H. WENZEL, München 1983 – W. ULLMANN, Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen 1974 – Vrouw, familie en macht, sud. M. MOSTERT ir kt., Hilversum 1990.

Peter Dinzelbacher

NAUJIEJI AMŽIAI

1. Naujaisiais amžiais Vakarų Europoje šeima, taip kaip ir darbas, yra pagrindinis asmens tapatybės atskaitos taškas. Būdama ir visuomeninė sistema, ir visuomeninis procesas[1], ji yra nepaprastai įvairialypė laiko, socialiniu ir regioniniu požiūriu.[2] Gyvenimo lygis[3], priklausomybė tam ar kitam luomui ar lyčiai, taip pat sociopolitiniai idealai daro įtaką individo padėčiai ir elgsenai šeimoje. Šeimos formos ir šeimos ideologijos niekad tiesiogiai nenurodo į kolektyvinį požiūrį ar į individualų vaidmens pasisavinimą – nei luominės, agrarinės visuomenės „visame name", nei pramoninės visuomenės pagrindinėje buržua šeimoje. Visa apimančius individualizacijos procesus atitinka skirtingos dabarties koncepcijos, kuriose šeima kaip savarankiška bendruomenė sumenkinama atskirų šeimos narių individualybės naudai, o „postmodernus" tapatumas šeimos sukūrimo ir pramoninės darbo visuomenės nebelaiko savaime suprantamu dalyku. Atviras lieka klausimas – kaip labai, sudėtingėjant socialiniams santykiams, struktūruojama ir individų psichika (Norberto Elias tezė[4]).

2. Dėl ekonominių nepriteklių ir tuo pat metu vykusio rinkos ekonomikos augimo, valdžios teritorializacijos ir sociopolitinės santvarkos krizės, kurią sukėlė XVI a. konfesionalizacija, vėlyvųjų Viduramžių luominė visuomenė po trumpo socialinio mobilumo laikotarpio vėl tapo uždara, labai diferencijuota ir sustingusi struktūra, kurioje kiekvienai grupei ir kiekvienam individui būdavo skiriamas aiškiai apibrėžtas vaidmuo. Tapatybė buvo kuriama tarsi judant iš viršaus žemyn – nuo luomo per šeimą ar giminę iki lyties ir vaidmens darbo procese. Priklausomybė tam tikram luomui gimimo ar privilegijos būdu suteikdavo progą naudotis specifinėmis gyvenimo galimybėmis; be to, šeimos skyrėsi viena nuo kitos net tada, jei ir priklausė tam pačiam aristokratų, miestelėnų ar pasiturinčių kaimiečių luomui. Dabar ir valdančiųjų saugoma luominė santvarka griežtai apibrėžė kiekvienos grupės gyvenimo būdą ir pradėjo skirti žemiau luomo ir už jo ribų esančias grupes.[5]

„Šeimos" savoka, kuria tik XVIII a. pradėta įvardyti nedidelę socialinę grupę, susidedančią iš tėvų ir vaikų, Viduramžiais ir Naujųjų amžių pradžioje reiškė visus nuo šeimos galvos priklausančius asmenis, taip pat

ir šeimynykščius.[6] Ne tik samdiniai ir tarnai, bet ir žmonos, vaikai, tėvai ir svečiai priklausė „namiškių“[7] kategorijai. Ikipramoninė visuomenės santvarka buvo pagrįsta šeimos ūkiu, šeima kaip gamybos reprodukcijos ir vartojimo vienetas buvo darbo organizavimo pagrindas[8], nors ši „viso namo“ gyvenimo forma niekada neatitiko visų gyventojų gyvensenos.

Valdžios ir Bažnyčios norai sutapdavo, kai būdavo kalbama apie santuokos ir šeimos kontrolę.[9] Absoliutistiškai valdančio kunigaikščio kaip „krašto tėvo“ įvaizdis sulygino valstybę ir šeimą ir pagrindė kokybiškai naują ankstyvojo moderno valstybės santvarką socialiniu, ekonominiu ir doroviniu požiūriu.[10] Taip sustiprintas namų tėvo autoritetas turėjo iš apačios palaikyti politinę ir socialinę santvarką. Pvz., Prancūzijoje sūnus iki 30 metų, o duktė iki 25 metų privalėdavo gauti tėvų sutikimą vedyboms.[11] Vyriausias sūnus, norėdamas gauti (ne vien) aristokratines privilegijas, net ir įpusėjus Švietimo epochai privalėdavo visiškai paklusti tėvo autoritetui, kuris, pavyzdžiui, galėjo nustatyti, „kad (sūnus) nepaliktų namų ligi brandžių metų ir ligi tol, kol aš manau esant reikalinga...“[12]

Reformatiška šeimos samprata idealizavo patriarchalinę šeimą, kuri turėjo stabilizuoti paskirus individus, taigi ir visą visuomenę.[13] Konsensas, pagarba ir draugingumas buvo laikomi santuokos pagrindu ir palankumo prielaida; nuo XVII a. griežčiau apibrėžiama vaikų pareiga mylėti tėvus ir tėvų pareigos vaikams.[14] Sugriežtinami įstatymai prieš vyrus, mušančius savo žmonas.[15] Kita vertus, nuo XVI šimtmečio didėja (ištekėjusios) moters beteisiškumas[16]. Šių normų paveikumo mastas sunkiai išmatuojamas.

Individo varžymas išaugo, uždraudus slaptas vedybas, kurios buvo pagrįstos abipusiu pažadu. Įžengimo į santuoką „subažnytinimas“ – turėjo būti skelbiami vieši užsakai ir privalėjo dalyvauti liudininkai[17] – sudėliojo kitokius moralinius akcentus ikivedybinių lytinių santykių traktuotėje; ši skyrėsi nuo griežtų kaimiškosios kultūros taisyklių. Šiuose rėmuose sužadėtuvės galėjo reikšti seksualinių santykių pradžią, o nėštumas buvo glaudžiai susijęs su vedybomis arba ketinimu vesti: „Po to, kai jis prižadėjo ją vesti, ji atšovė duris ir įsileido jį į savo lovą.“[18]

Kaimiškoji garbės sąvoka apėmė tiek nėštumo ir vedybų sąsają, tiek pačią galimybę vesti. Naujųjų amžių pradžios stygiaus visuomenėje vedybos buvo privilegija. Išskyrus aristokratiją, Vakarų Europos visuomenėje solidus besituokiančiųjų amžius ir nemažas viengungių procentas buvo norma[19]. Tik tas, kuris turėjo pragyvenimą užtikrinančią „vietą“ socioekonominėje erdvėje, galėjo kurti šeimą – taigi amatininkas arba val-

stietis, o ne pameistrys ar ūkininko samdinys[20]. „Ak šitaip... bet gal ir man dar nusišypsos laimė“, atsiduso moteris be didelio kraičio, sužinojusi apie jos buvusio kavalieriaus vedybas[21]. Tik vedybos suteikdavo suaugusiojo statusą ir užtikrindavo abiem lytims socialinę ir ekonominę poziciją bei garbę. Vyras ir žmona priklausė vienas nuo kito materialiai ir simboliškai: „Taigi ir tikras vyras turi gerbti savo žmoną, nes garbė juk bendra, lygiai kaip turtas jųjų bendras“, sakoma *Vedybinės drausmės knygelėje*, parašytoje Johanno Fischarto 1578 metais.[22] Nevedęs meistras buvo laikomas nesąžiningu, o santuokinė neištikimybė sugriaudavo materialinę ir simbolinę namų ūkio bazę.[23] Vyriškos lyties „jaunuolių“, taigi nevedusiųjų, grupė griežtai kontroliuodavo partnerio rinkimosi ritualus ir, kitaip negu netekėjusios merginos bei moterys, galėdavo burtis į grupes už namų ribų.[24] Vedybos ir suaugusiojo statusas visai nebesutampa tik mūsų amžiais, išryškėjus *rites de passage* erozijai.[25]

Viešos seksualumo ir vedybų funkcijos rodo, kad Naujųjų amžių pradžioje nei šeima, nei ją sudarantys individai nebūdavo apibrėžiami kaip atskiri vienetai, o būdavo suvokiami kaip didesnio sąryšio dalys. Nebuvo aiškios ribos, skiriančios namų tvarką ir viešąjį gyvenimą, individualias ir kolektyvines teises. Uždarą gyvenimą gyvenanti šeima galėjo sau pakenkti ir mieste, ir kaimo bendruomenėje, nes socialinis šeimos statusas priklausė nuo laikysenos viešumoje; šeimininkė reprezentavo „namų garbę“, namų integralumą, taigi ir savo vyro garbę.[26] Priešingu atveju vieša kritika, pavyzdžiui, išreiškiama kaip „charivari“ (prasta muzika), priversdavo gerbti nerašytus bendruomenės įstatymus.[27]

Atskiri „namai“ buvo savarankiški, bet ne izoliuoti vienetai, tad ir individas buvo suvokiamas pirmiausia per bendruomenę ir savo vaidmenį darbo procese. Asmens „ego“ nebuvo griežtai atsiribojęs nuo kitų; todėl ragana galėjo paveikti kitų žmonių gyvenimą; neretai savivokos procese žmogus neįstengdavo atskirti savęs nuo šeimos. Iš patriarchalinės šeimos jos nariai gaudavo turtą, išmintį ir palikimą kaip tapatybės dalis ir savo ruožtu juos perduodavo ateinančiai kartai.[28] Tvirtos asmenybės struktūros sampratai, kuri nuo XVII a. pamažu įsigalėjo bažnytinio ir pasaulietinio elito diskurse, dar ilgai priešinosi būtent „liaudies kultūra“.[29]

Tapatybės formavimosi pagrindas buvo hierarchinės bei vyriškos ir moteriškos struktūros. Krikščioniškosios žmonos ir šeimininkės idealas tendencingai užgožė moters įvaizdį, kuris priklausomai nuo luomo buvo vis kitoks[30]; vis dėlto „lyties“ kategorija formavo luomais suskirstytą gyvenamąjį pasaulį: buržua moterims kaip „boboms“ buvo priešinami

jų valdiniai kaip „žmogeliai" arba „žvėreliai".[31] Tačiau iš esmės tik tokios vyriškos lyties retenybės, kaip Michelis de Montaigne'is (1533–1592), galėjo pradėti kalbėti apie „une ame toute sienne" (nuosavą sielą), apie „aš, Michelis de Montaigne'is, o ne kalbininkas, rašytojas ir juristas", tuo tarpu moterys buvo „... ne Michelis de Montaigne'is, *tout court*, o Charlotte Arbaleste, kieno nors *dukra...*, *našlė...*, *žmona...*"[32]

Savarankiškas moters darbas kaip tapatybės įgijimo būdas buvo retenybė, jį ribojo cechų nuostatai. Tik neformaliai įgyjamas moterų išsilavinimas ir nepakankamas jų darbo pripažinimas visuomenėje itin sunkino aiškiai moteriško profesinio tapatumo atsiradimą, tuo tarpu vyro profesinė sklaida buvo formalizuota ir kodifikuota cechų ceremonijomis. Kitaip negu vyro, moters darbas prisitaikydavo prie šeimos poreikių ir esamo gyvenimo tarpsnio[33]. Nors santuoka teisės požiūriu netapo egalitarinė, vis dėlto tvirta padėtis šeimoje reiškė nuosavą viešpatavimo sferą; pavyzdžiui, buržua žmonos, nors ir neturėjo politinių teisių ir nebuvo tokios, kaip gimusios valdyti aristokratijos moterys, vis dėlto „vedybų politika" galėjo daryti įtaką.[34] Aristokratų ir miesto buržua vedybų strategija – siekti, kad sūnūs paveldėtų kapitalą, o dukros netekėtų už „žemesnį už save" ir taip palengvintų politinį „postų paveldėjimą"[35]. Nepaisant buržuazinės meilės sampratos, ši praktika išsilaikė ligi Naujausiųjų laikų.[36]

Paveldėjimo tvarka paskirstydavo gyvenimo galimybes ir formavo socialinius reprodukcijos pavyzdžius. Pirmgimio teisė ir su ja susijęs visuomeninio statuso perdavimas tik vienam vaikui skriaudė vėliau gimusiuosius, iš dalies tai pasakytina ir apie paveldimo turto stoką.[37] Išpažintys dokumentuoja kartais pasitaikančią tėvų neapykantą savo vaikams, nes per didelis vaikų skaičius, ypač tose vietose, kur galiojo turto dalybų įstatymas, galėjo sužlugdyti šeimos viltis pakilti ant aukštesnio visuomenės laiptelio.[38] Itin detalizuoti kartų kontraktai, kuriais buvo konkrečiai apibrėžiama nukaršusių tėvų ar vieno iš tėvų priežiūra, rodo, kad pastarieji negalėjo jos tikėtis kaip savaime suprantamo dalyko. Sunku pasakyti, koks buvo brolių ir seserų, neturėjusių paveldėjimo teisės ir todėl pasmerktų mobilumui, tarnystei, o pirmiausia nevedybiniam gyvenimui, požiūris vienas į kitą ir į šeimą. Anglijai jau nuo Viduramžių būdingas kolektyvinio šeimos turto trūkumas ir labai individualizuoti nuosavybės santykiai laikomi angliškojo individualizmo, kuris skyrėsi nuo kontinentinių procesų, priežastimi, nes pirmgimystės teisė vertė likusius vaikus parsisamdyti arba iškeliauti.[39] Dėl to aukštesniuosiuose sluoksniuose

šeimos kūrimas tapo daug individualesnis ir labiau priklausomas nuo emocijų, o tėvai ne itin galėjo prieštarauti.[40]

Būtų klaidinga galvoti, jog Naujųjų amžių pradžioje šeimos santykiai buvo santykiai be meilės. Tačiau prielankumas buvo ribojamas ekonominių, socialinių ir demografinių faktorių, jo raiška griežtai kodifikuota[41], o į aistringą meilę – ir sutuoktinių, ir vaikų rodomą – žiūrėta kreivai kaip į galimą anarchiško elgesio priežastį.[42] Dar XVIII a. Johanna Schopenhauer kalbėjo apie savo sužadėtuves: „Aš neapsimetinėjau deganti meile, o ir jis to nereikalavo, tačiau mes abu jautėme, kaip jis sulig kiekviena diena man tampa vis brangesnis".[43] Pavyzdžiui, smulkiaburžuazinėje amatininkų aplinkoje žmona dažnai būdavo gerokai senesnė už vyrą, nes, cechams vis labiau užsisklendžiant, pameistrys neretai galėjo tapti savarankiškas tik vesdamas savo meistro našlę[44]. Nelygaus amžiaus santuoka – kaip specifinis Vakarų Europos reiškinys – veikiau trukdė, negu padėjo susidaryti harmoningam emociniam santykiui. Dėl didelio mirtingumo vaikai dažnai augdavo išardytose šeimose kartu su daugybe netikrų brolių ir seserų. Be to, sulaukę 10–13 metų, jie stodavo tarnauti svetimiems. Šis ilgas darbo laikotarpis priklausant nuo kitų ir turint tik jaunuolio statusą didino net ir „vedybų iš išskaičiavimo" patrauklumą.

3. Privatumas ir emocionalizacija – šiomis pagrindinėmis sąvokomis paremtas buržuazinis šeimos idealas, kuris, XVIII – XIX a. didėjant diferenciacijai profesijos ir šeimos srityse, buvo sumanytas kaip priešpriešа moderniems sudaiktėjimo procesams.[45] Buržuazinė pagrindinė šeima, kuriai būdingas universalistinis užmojis, pramoniniuose Vakarų Europos kraštuose Naujausiais amžiais ilgainiui tapo vyraujančiu šeimos tipu, kuris, taip kaip ir lyčių charakterių struktūra, pergyveno visas socialines permainas. Šis šeimos modelis, vertinamas kaip šeimos apibrėžtos sutuoktinės veiklos sritis ir dirbančio buržua vyro psichinės reprodukcijos sfera, buvo pagrįstas aksioma, kad lyties charakteris yra įgimtas. Jis implikavo griežtai nustatytus tėvų ir vaikų vaidmenis, kurie daug ryškiau apibrėždavo išorinį moterų ir vaikų gyvenimą negu jų subjektyvumą. Tačiau praktinis šeimos gyvenimas įvairiose šalyse skirtingu greičiu artėjo prie norminių nuorodų – šeimyninio gyvenimo uždarumo, tėvų dėmesio vaikams kaip svarbiausio jų rūpesčio objekto, šeimos narių įsijungimo į bendraamžių grupes ir ryšių su už šeimos ribų esančiais dariniais nutraukimo, taip pat daugmaž lygiateisių sutuoktinių santykių;

antai Prancūzijoje šis procesas vyko sparčiau negu Vokietijoje, nes prancūzų šeimos augindavo mažiau vaikų.[46] XVIII ir XIX amžių individualizacijos tendencija visai nelietė moterų. 1780–1850 m. įsigalėjo toks lyčių charakterių apibrėžimas, pasak kurio tai esantis įgimtas, o ne padėties šeimoje sąlygotas dalykas.[47] Šiuo apibrėžimu buvo stengiamasi išvengti diskusijos apie patriarchalinę lyčių sistemą[48], nes, palengvėjus gamybinėms funkcijoms, tradicinis autoriteto padalijimas funkcijų požiūriu tapo sunkiai paaiškinamas, o švietėjiškos idėjos išplėtė lyčių vaidmenų paskirstymo erdvę. Norminėje moterims skirtoje literatūroje blaškytasi tarp tezės apie pasyvią, jausmingą, paklūstančią moters prigimtį ir būtinybės šias savybes paversti „antrąja prigimtimi".[49] Moteris neturi priklausyti sau, ji gyvena tik kitų dėka, kitame, kitiems[50], – ši ne vien „vokiečių mergelių" tapatybės norma atspindi vidinį buržuazinės visuomenės prieštaravimą: moters individualybės realizacija buvo suvokiama kaip jos išsižadėjimas. Kryptingas, pagal lytis diferencijuotas buržuazinis auklėjimas motinoms kėlė uždavinį – išaiškinti savo dukroms moters uždavinį: išsižadėti savęs bei kovoti su „egoistiniu aš" ir taip kurti esminėmis skelbiamas savybes: pasyvumą ir emocionalumą arba aktyvumą ir racionalumą.[51]

Subjektyvioji klasių formavimosi pusė taip pat diferencijavosi pagal lyčių specifiką. Vyrų vaidmenys skleidėsi tarp šeimos ir darbo. Vis dėlto po 1850 metų vyriškasis tapatumas vis labiau orientavosi tik į profesiją – sritį, kuri antruoju industrializacijos tarpsniu irgi įgijo nesaugumo požymių. Dirbantysis atsiskleisdavo per rezultatus, vyro jausmai buvo vis griežčiau normuojami[52], tėvas atsidūrė kasdienio šeimos gyvenimo paribyje.[53] Priešingai, moteriškasis buržuazinis tapatumas nepaisant daugeriopo moters įnašo finansinėje bei darbo technikos srityse, pavyzdžiui, (šeimyninėse) įmonėse, vis labiau buvo siejamas tik su vyru bei santuoka[54], buvo išryškintas panaikinus XIX amžiuje juridinę pagalbą netekėjusioms motinoms.[55] Moterys vėlokai prabilo apie savo kančias dėl tokios izoliacijos. „Jei žmogaus vertė matuojama jo laimėjimais, kaip man išlaikyti šį egzaminą? Esu dvidešimt trejų, sveiko kūno ir sielos, galbūt darbingesnė už daugelį, bet aš ne tik nieko nedirbu, aš net negyvenu – manimi gyvenama!"[56]. Šiuo skundu Lily Braun iškėlė klausimą, kas gi toji „moters paskirtis"; beje, ji tai padarė daug griežčiau negu buržuazinis moterų judėjimas. Įstatymo numatyta moters atsakomybė už namų ūkį ir šeimą buvusioje VFR eksplicitiškai panaikinta tik 1976–1977 metais[57].

Vyro ir moters vaidmenys implikavo ir skirtingas jausmų normas. Motiniškų pareigų atlikimą ir pasišventimą namams visada turėjo lydėti

gera nuotaika. Praraja, kuri, galimas daiktas, skyrė normas ir subjektyvius, greičiausiai nepastovius jausmus vaikams ir sutuoktiniui, yra sunkiai nustatoma. Viena, į šeimą, o ne į save orientuotos XIX a. moterų autobiografijos rodo, kad šeimos idealas buvo pasisavintas[58], tuo tarpu vyrų memuarai beveik hermetiškai atkuria jų „viešąją aplinką". Antra, kai kuriuose autobiografiniuose prisiminimuose (pavyzdžiui, Lily Braun) atsispindi pareigos sudvasinimas: „Visa, ką mama darydavo nelaiminga veido išraiška, ji vadindavo pareigos vykdymu: ... eiti su manimi pasivaikščioti, nors mums abiem būdavo baisiai nuobodu ..."[59] Kaip tik toks emocinis atspalvis afektyviai prisodrintam šeimos branduoliui suteikdavo rimto dalyko pobūdį.[60]

Teisinės normos jungė ir palaikė skirtingą visuomeninę individų konstrukciją ir įgalino susieti privatumą bei viešumą, kurių ideologinė perskyra buvo įsitvirtinusi mentalitete ir glūdėjo vyrų dominuojamų sąjungų, pagrindinės XIX a. visuomeninės organizacijos formos, struktūroje. Visų luomų moteris jungė tai, kad jos neturėjo politinių teisių ir teisiniu požiūriu priklausė nuo sutuoktinio[61]. Anglijoje galiojęs teisės terminas „coverture" ištekėjusią moterį nustumdavo į jos vyro asmenybės šešėlį. Tokia teisinė bendros sutuoktinių tapatybės fikcija padarydavo moterį nematomą[62]. Visuomenei iš luominės virstant klasine, asmeniui mokamas atlyginimas pirmiausia skatino vyrų individualizaciją; neapmokami namų ruošos darbai prarado normatyvinę vertę, žmonos darbo sutarčiai turėjo pritarti vyras.[63]

Buržuazinė „manie de la famille"[64] ir emocionalizacija turėjo nepaprastą traukos galią. Tačiau valstietiškose šeimose šie fenomenai, taip pat ir jų susikurti gyvenimo įvaizdžiai, yra ne tokie svarbūs kaip materialinės padėties sąlygotos būtinybės.[65] „(Aš) visai negalvojau apie tai, kad norėčiau išmokti ko nors kito, nes aš galvojau, kad turiu padėti savo tėvui, ir tai reikalinga mano tėvams", aiškina mažažemė Pietų Vokietijos valstietė savo nuostatą, kuria stengiamasi eliminuoti nuosavus norus[66]. Būtent todėl, kad kaimiečių šeimose didesnę reikšmę turi dalykiniai bei darbo organizacijos reikalai, dar ir XX a. aštuntame dešimtmetyje galima rasti iš kartos į kartą perduodamos šeimos nuosavybės sampratos pavyzdžių: „Savo ūkį paveldėjome iš protėvių, jie jį sukūrė ... ir mes taip toliau gyvensime!"[67] Darbininkų šeimos irgi išliko pusiau atvira struktūra, apimanti, pavyzdžiui, ir „kampininkus".[68] Žemesniųjų sluoksnių šeimos, užuot iširusios dėl industrializacijos, o taip pranašavo XIX a. šeimos ideologai, pasirodė esančios solidarus ir tankus tinklas[69]. Aštrūs

kartų konfliktai turėtų būti akstinas nuodugniau išsiaiškinti, ar šeima suvokiama kaip „emocijų jojimas su kliūtimis"[70], ar kaip prieglobstį teikianti patalpa ir tinklinis darinys, kurį supa didėjanti modernios visuomenės diferenciacija ir pliuralizacija.[71]

Nepaisant įsigalėjusios šeimos ideologijos, XIX a. pabaigoje visuose sluoksniuose, viena vertus, išryškėja individualizacijos tendencijos, antra vertus, pradedama ieškoti metaindividualių pasaulietinių bendruomenių ir pasaulėžiūrinių sistemų. Ypač nacistinė ideologija stengėsi grąžinti lytis ir šeimos narius į jų tradicines vietas, tačiau tokia šeimos politika vis dėlto negalėjo ilgam suvaržyti modernesnį seksualinį elgesį (mažėjantis vaikų skaičius), kuris jau buvo pastebimas XIX a. antroje pusėje.[72] Pirmaisiais dviem pokario dešimtmečiais pramoninėse Vakarų Europos šalyse dar buvo savaime suprantamas dalykas tai, kad gyvenimo perspektyva siejama su šeima; vedybų ir gimimų procentas buvo didelis, o skyrybų ir nesantuokinių vaikų skaičius mažas.[73] Vakarų Vokietijoje taipogi ne iš karto įsigalėjo kolegiškesni sutuoktinių santykiai, nes daugelis vyrų stengėsi kompensuoti per karą patirtus pažeminimus, susigrąžindami vadovaujančią poziciją šeimoje.[74]

4. Dabartinė šeimos ir gyvenimo formų pliuralizacija, „mažosios šeimos deinstitucionalizacija"[75], prasidėjo tik septintame dešimtmetyje augant gerovei ir vykstant individualizacijos procesui, kuris, kaip ir „švietimo revoliucija", šį sykį įtraukė ir moteris.[76] Itin sumažėjo gimimų, o išaugo skyrybų ir nesusituokusių porų skaičius (1992 metais – 1 milijonas buvusioje VFR), buto komunų bendruomenių (*Wohngemeinschaft*) ir viengungių, kurie ilgesniam arba trumpesniam laikui sąmoningai pasirenka tokį gyvenimo būdą. Šeimos sukūrimas, taip pat tėvystė, t. y. apsisprendimas turėti (o ne neturėti) dar vieną vaiką, tam tikru gyvenimo etapu dabar atviriau „suderami" ir dažnai sąmoningai atidedami. Visa tai reiškiasi tuo, kad žmogus per savo gyvenimą išbando kelias gyvensenas[77]; vis dėlto sakytume, kad veikiau atsirado ne visiškai naujos šeimyninio gyvenimo formos, o buvo įteisintos kaip šeima kitos, skirtingos formos.[78]

Plačiai išsiliejęs individualizacijos procesas palietė ir moters gyvenimo statinį, ir tai yra šios visuomeninės struktūros permainų privatumo sferoje pagrindas. Vietoj „egzistencijos kitiems" dabar ypač moterys, turinčios aukštesnį išsilavinimą ir kvalifikuotesnį darbą, reikalauja „nuosavo gyvenimo"[79] tokioje visuomenėje, kurioje darbo rezultatai vertinami labiau negu triūsas šeimoje. Tačiau ir žemesniesiems sluoksniams

priklausančios moterys dažnai sukuria „postmodernias“ šeimos formas, kurios pasižymi plačiu giminystės tinklu ir skirtingais partneriais.

Iš vis dažniau pačių parašytų vyrų ir moterų biografijų, kuriose kalbama apie pasirinkimo galimybes ir būtinybes nepaprastai sudėtingoje visuomenėje, matyti, kad individualybė iš esmės nebereikalinga papildymo. Vis dėlto savo paties numatytus bendrus tikslus nuolat būtina iš naujo suderinti, ir nesusituokusios poros, atrodo, tai labiau linkusios daryti negu susituokusios.[80] Savęs ir kito būtent kaip atskirų individų suvokimas yra harmoningų santykių prielaida, tačiau tai nereiškia, kad turime nusigręžti nuo esamų socialinių pavyzdžių. Žinoma, vaiko individualizacija reikalauja, kad valstybė labiau kontroliuotų tėvų teises[81]. Keičiantis socialinėms vertybėms – tradicinę pareigos vertybę vis labiau išstumia individuali savirealizacijos vertė – ypač svarbi tampa finansinė ir vietos autonomija, dabar sutuoktiniams nebebūtina prezentuoti save kaip porą viešumoje, jų socialiniai santykiai gali būti separatūs, taip pat vis didesnę reikšmę įgyja – bent jau kaip reikalavimas – egalitarinės sprendimo struktūros. Dažnai vedybos laikomos valstybiniu-teisiniu privačios sferos apribojimu, o jų atmetimas – didesne individualia atsakomybe. Šeimoje ypač atsiliepia individualizacijos spiralė, apimanti darbo rinką, išsilavinimą, mobilumą ir karjeros planavimą.[82] Todėl šeimos „krizė“[83], apie kurią nuolat kalbama, atsiskleidžia kaip politinis įvertinimas, kuris, viena vertus, atmeta kaitą kaip norminę Naujausių laikų savybę, antra vertus, atsisako taikyti autonomijos postulatą abiem lytims. Nepaisant abejingo požiūrio į vedybas, vis dar orientuojamasi į porinius santykius.[84] Moterys nebesiorientuoja tik į santuoką ir šeimą; tačiau tai, kad daugelį vienišų motinų kamuoja jausmas, jog jos „nesančios pilna šeima“[85], įrodo, kad šeimos branduolio idealas ir toliau gyvuoja sąmonėje tarsi antropologinė „norma“. Ypač moters darbas vis dar yra problema šeimai,[86] motinos ir tėvai, atstovaujantys pakitusias pažiūras, darbo rinkoje susiduria su užkietėjusiais tradiciniais mentalitetais. Ar pakankamai pasikeitė pažiūros, kad būtų galima pakeisti ne tik „perskelto moderno“ šeimos, bet ir darbo organizavimą? Į šį klausimą kol kas negalima atsakyti. Šiuo atviru būdu kuriant visuomenę, kuri naujai paskirstytų lytims darbą ir šeimyninį gyvenimą, privati sfera turėtų susilaukti didesnės negu dabar politikų bei institucijų paramos.[87]

[1] W. H. HUBBARD, Familiengeschichte. Materialien zur deutschen Geschichte seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, München 1983, 26; K. HAUSEN, Familie als Gegenstand historischer Sozialwissenschaften. Bemerkungen zu einer Forschungsstrategie: Geschichte und Gesellschaft 1 (1975), 171–209 – [2] M. ANDERSON, Approaches to the history of the Western Family 1500–1914, London 1980; M. Mitterauer, Der Mythos von der vorindustriellen Großfamilie: TAS PATS/SIEDER, Patriarchat, 46–71. Autorė puikiai supranta, kad apsiribojimas tik Vakarų Europa yra aiškus trūkumas, bet jo šiame darbe neįmanoma išvengti. – [3] FLANDRIN, Familien, 113; M. MITTERAUER, Historisch-Anthropologische Familienforschung, 107 – [4] N. ELIAS, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt [14]1989 – [5] R. VAN DÜLMEN, Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Ein Versuch: Geschichte und Gesellschaft 7 (1981), 20 ir t. – [6] Histoire de la vie privee, III, 65 – [7] R. KOSELLECK, Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der Französischen Revolution und 1848: N. BULST ir kiti (Sud.), Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichce der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Göttingen 1981, 109 – [8] MITTERAUER/SIEDER, Patriarchat 19 – [9] VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag, II, 232 ir t. – [10] J. GOLDBERG, Fatherly Authority: The Politics of Stuart Family Images: M. FERGUSON ir kt. (Sud.), Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe, Chicago 1986, 3–32 – [11] S. OZMENT, When Fathers ruled. Family life in Reformation Europe, Cambridge 1983, 42; Davis, Frauen und Gesellschaft, 9 – [12] H. REIF, Väterliche Gewalt und 'kindliche Nar-rheit'. Familienkonflikte im katholischen Adel Westfalens vor der Französischen Revolution: TAS PATS (Sud.), Die Familie in der Geschichte, Göttingen 1982, 97 – [13] OZMENT, Fathers, 6 ir t. – [14] FLANDRIN, Familien,159 ir t. – [15] OZMENT, Fathers, 59–61 – [16] FLANDRIN, Familien, I49 – [17] OZMENT, Fathers, 34 ir t.; SEGALEN, Die Familie, 140 ir t. – [18] R. BECK, Illegitimität und voreheliche Sexualität auf dem Land. Unterfinning, 1671–1770: R. VAN DÜLMEN (Sud.), Kultur der einfachen Leute, München 1983, 112. Plg. R. VAN DÜLMEN, Fest der Liebe. Heirat und Ehe in der frühen Neuzeit: TAS PATS. (Sud.), Armut, Liebe, Ehre, Frankfurt 1988, 67–106 – [19] J. HAJNAL, European Marriage Patterns in Perspective: D. GLASS/D. E. C. EVERSLAY (Sud.), Population in History: Essays in Historical Demography, London 1965, 101–143 – [20] M. MITTERAUER, Die Familie als historische Sozialform: TAS PATS/SIEDER, Patriarchat, 30 – [21] BECK, Illegitimität 148 – [22] H. WUNDER, „Er ist die Sonn', sie ist der Mond." Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992, 265 ir t. – [23] Plg. L. ROPER, „Wille" und „Ehre": Sexualität, Sprache und Macht in Augsburger Kriminalprozessen: H. WUNDER/C. VANJA (Sud.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt 1991, 183 – [24] MITTERAUER/SIEDER, Patriarchat, 129 ir t. – [25] A. BEJIN, Ehe ohne Trauschein und Post-Adoleszenz: Anmerkungen zu einigen Mythen des „Nicht-Übergangs": K. LÜSCHER ir kt. (Sud.), Die „postmoderne" Familie, 185 ir t. – [26] WUNDER, „Er ist die Sonn", 250 – [27] C. GINZBURG, Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, München 1988, 59 ir t. – [28] DAVIS, Frauen und Gesellschaft, 7 ir t. – [29] D. SABEAN, Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit, Berlin 1986, 240 ir t. – [30] H. WUNDER, Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen im 15. und 16. Jahrhundert: TAS PATS/VANJA, Wandel, 20–22 – [31] Ten pat, 25 – [32] DAVIS, Frauen und Gesellschaft, 15 – [33] N. DAVIS, Frauen im Handwerk. Zur weiblichen Arbe-

itswelt im Lyon des 16. Jahrhunderts: R. VAN DÜLMEN, Arbeit, 43–74, ypač 56 ir t., 72 ir t. – [34] WUNDER, „Er ist die Sonn'", 16, 221 – [35] D. RICHET, Familiales Verhalten der Eliten in Paris während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Quellen und Probleme: BULST, Familie, 44; H. RÜTHING, Die Familie in einer deutschen Kleinstadt am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Materialien und Beobachtungen: Ten pat., 20–27 – [36] H. ROSENBAUM, Formen der Familie, 332 ir t. – [37] D. SABEAN, Aspects of kinship behaviour and property in rural Europe before 1800: J. GOODY u. a. (Sud.), Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe 1200–1800, Cambridge 1976, 99 – [38] FLANDRIN, Familien 178 ir t. – [39] A. MACFARLANE, The Origins of English Individualism, Oxford 1978 – [40] A. MACFARLANE, Marriage and Love in England: Modes of Reproduction, 1300–1840, Oxford 1956 – [41] SEGALEN, Familie, ir t., 162 ir t. Problematisch: E. BADINTER, Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute, München 1981 ir E. SHORTER, Die Geburt der modernen Familie, Reinbek 1977 – [42] FLANDRIN, Familien, 181 – [43] Vis dėlto aiškiai girdėti nesavanaudiškas tonas: J. SCHOPENHAUER, Im Wechsel der Zeiten, im Gedränge der Welt. Jugenderinnerungen, Tagebücher, Briefe, München, be metų, 177 – [44] MITTERAUER/SIEDER, Einführung: TIE PATYS, Patriarchat, 24. Apie ne itin emocionalų ryšį net XVIII a. žr. H. MÖLLER, Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. Verhalten und Gruppenkultur, Berlin 1969 – [45] WEBER-KELLERMANN, Die deutsche Familie, 97–115; SIEDER, Sozialgeschichte der Familie, 126–145; L. DAVIDOFF/C.HALL, Family Fortunes, 321 ir t. – [46] H. KAELBLE, Nachbarn am Rhein. Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit 1880, München 1991, 47 – [47] K. HAUSEN, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere." Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben: CONZE, Sozialgeschichte der Familie, 363–393. Zum bürgerlichen Frauenideal seit dem 15. Jahrhundert H. WUNDER, Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (15. bis 18. Jahrhundert): H. VALENTINITSCH (Sud.), Hexen und Zauberer, Graz/Wien 1987, 141 ir t. – [48] MITTERAUER, Historisch-Anthropologische Familienforschung 313; B. DUTEN, Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung des bürgerlichen Frauenbildes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert: Kursbuch 48 (1977), 125–140 – [49] G. KÖSSLER, Mädchenkindheiten im 19. Jahrhundert, Gießen 1979 – [50] C. MILDE, Der deutschen Jungfrau Wesen und Wirken. Winke für das geistige und praktische Leben, [6]Leipzig 1872, 79 – [51] Y. SCHÜTZE, Die gute Mutter. Zur Geschichte des normativen Musters „Mutterliebe", Bielefeld 1988, 68 ir t. – [52] A. CORBIN, Das „trauernde Geschlecht" und die Geschichte der Frauen im 19. Jahrhundert: M. PERROT/A. CORBIN/ FARGE ir kt., Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?, Frankfurt 1989, 63–81– [53] Y. SCHÜTZE, Mutterliebe – Vaterliebe. Elternrollen in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts: U. FREVERT, Bürgerinnen und Bürger, Göttingen 1988,127 ir t. – [54] K. HAUSEN, „... eine Ulme für das schwankende Efeu". Ehepaare im Bildungsbürgertum. Ideale und Wirklichkeiten im späten 18. und 19. Jahrhundert: FREVERT, Bürgerinnen, 85–117. DAVIDOFF/HAL, Family Fortunes, 229 ir t., 272, 329 ir t. – [55] D. BLASIUS, Ehescheidung in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 1992, 112 – [56] L. BRAUN, Memoiren, 2: Lehrjahre, München 1922, 308 – [57] C. SACHSSE/F. TENNSTEDT, Familienpolitik durch Gesetzgebung: Die juristische Regelung der Familie: F.-X. KAUFMANN (Sud.), Staatliche Sozialpolitik und Familie, München 1982, 95 – [58] Histoire de la vie privée, IV, 189 – [59] BRAUN, Memoiren, 1, 39 – [60] Vie privée, IV, 187 – [61] U. FREVERT, Frauen-Geschichte. Zwis-chen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit, Frankfurt 1986, 80 – [62] U. VOGEL, Patriarchale Herrschaft, bürgerliches Recht, bürgerliche Utopie: Eigentumsrechte der Frauen in Deutschland und England:

J. KOCKA (Sud.), Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1, München 1988, 421 – [63] U. GERHARD, Die Rechtsstellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Frankreich und Deutschland im Vergleich: Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1, 449 – [64] Vie privée, IV, 190 – [65] R. SIEDER, Strukturprobleme der ländlichen Familie im 19. Jahrhundert: Zeitschrift f. bayerische Landesgeschichte 41 (1978), 173–217 – [66] H. INHETVEEN/ M. BLASCHKE, Frauen in der kleinbäuerlichen Landwirtschaft, Opladen 1983, 46 – [67] Ten pat., 37 – [68] SIEDER, Sozialgeschichte,170 ir t.,183 ir t. – [69] J. MOOSER, Familienarbeit und Arbeiterfamilien: W. RUPPERT (Sud.), Die Arbeiter, München 1986, 107: M. ANDERSON, Family Structure in Nineteenth Century Lancashire, Cambridge 1971 – [70] P. GAY, Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1987, 430 – [71] S. MINTZ, A Prison of Expectations. The Family in Victorian Culture, New York 1983 – [72] H.-J. RUHL, Zwischen völkischer und konservativer Ideologie. Familienpolitik in Deutschland (1913–1963): J. DÜLFFER ir kt. (Sud.), Deutschland in Europa. Kontinuität und Bruch, Frankfurt 1990, 374–388 – [73] F.-X. KAUFMANN, Familie und Modernität: LÜSCHER, „Postmoderne“ Familie, 402 – [74] S. MEYER/E. SCHULZE, Auswirkungen des II. Weltkrieges auf Familien. Zum Wandel der Familie in Deutschland, Berlin 1989, 327 – [75] A. HONNETH, Zum Wandel familialer Lebensformen: Merkur 47 (1993), 59–64 – [76] R. PEUCKERT, Familienformen im sozialen Wandel, Opladen 1991,194; G. BURKART/M. KOHLI, Ehe und Elternschaft im Individualisierungsprozeß: Bedeutungswandel und Milieudifferenzierung: Zeitschrift f. Bevölke-rungswissenschaft 15 (1989), 407 – [77] BECK, Risikogesellschaft, 189 – [78] K. LÜSCHER, Familie und Familienpolitik im Übergang zur Postmoderne: TAS PATS, Die „postmoderne“ Familie, 31 – [79] E. BECK-GERNSHEIM, Vom „Dasein für Andere“ zum Anspruch auf ein Stück „eigenes Leben“: Soziale Welt 34 (1983), 307–340 – [80] Zum folgenden S. MEYER/E. SCHULZE, Balancen des Glücks, 42 ir t., 56, 90 – [81] SACHSSE/TENNSTEDT, Familienpolitik, 101 – [82] BECK, Risikogesellschaft, 184 – [83] Antai F. OETER, Die Zukunft der Familie. Streitschrift für eine Reform der Familienpolitik, München 1986; C. LASCH, Geborgenheit: Die Bedrohung der Familie in der modernen Welt, München 1987 – [84] PEUCKERT, Familienformen, 201– [85] MEYER/SCHULZE, Balancen, 130 – [86] F.-X. KAUFMANN, Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familialen Le-bensformen sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, München 1990, 139 – [87] BECK, Risikogesellschaft, 179 ir t.,194 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

M. ANDERSON, Approaches to the history of the Western family 1500–1914, London 1980 – PH. ARIES, Geschichte der Kindheit, München [8]1988 – U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986 – L. DAVIDOFF/C. HALL, Family Fortunes. Men and women of the English middle class 1750–1850, London 1987 – N. Z. DAVIS, Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers, Berlin 1986 – R. VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, II: Dorf und Stadt, München 1992 – Histoire de la vie privee, III: De la renaissance aux lumières, sud. R. CHARTIER, Paris 1986; IV: De la révolution à la grande guerre, sud. M. PERROT, Paris 1987 – K. LÜSCHER ir kt. (Sud.), Die „postmoderne“ Familie: Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz 1988 – A. MACFARLANE, The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition, Oxford 1978 – S. MAYER/E. SCHULZE, Balancen des Glücks. Neue Lebensformen: Paare ohne Trauschein, Alleinerziehende und

Singles, München 1989 – M. MITTERAUER/SIEDER, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, München[4]1991– H. ROSENBAUM, Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, Frankfurt 1982.

Martina Kessel

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

PH. ARIES/G. DUBY (Sud.), Geschichte des privaten Lebens, Frankfurt 1989 – P. BORSCHEIDT/H. TEUTEBERG (Sud.), Ehe Liebe, Tod, Münster 1983 – K. BOSL, Mensch und Gesellschaft in der Geschichte Europas, München 1972 – K. BOSL/E. WEIS (Sud.), Die Gesellschaft in Deutschland, München 1976 – G. DUBY/PERROT (Sud.), Szoria delle donne, Roma 1990. – J.-L. FLANDRIN, Familien. Soziologie, Ökonomie, Sexualität, Frankfurt 1978 – J· GOODY, Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa, Frankfurt 1986 – B. GOTTLIEB, The Family in the Western World from the Black Death to the Industrial Age, Oxford 1993 – F.-W. HENNING, Handbuch der Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands, Paderborn 1991 – Histoire de 1a famille, sud. A. BURGUIERE ir kt., Paris 1986. – R. A. LEVINE (Sud.), Culture and Personality, Chicago 1974 – ST. LUKES, Individualism, New York, l973 – J. W. MILDEN, The Family in Past Time, New York/ London 1977 [Bibliographie] – M. MITTERAUER, Historisch-anthropologische Familienforschung, Wien 1990 – M. MITTERAUER, Familie und Arbeitsteilung, Wien 1992 – M. MITTERAUER/R. SIEDER, The developmental Process of domestic Groups. Problems of Reconstruction and Possibilities of Interpretation: Journal of Family History 4 (1979), 257–284 – M. MITTERAUER/R.SIEDER, Vom Patriarchat zur Partnerschaft, München [2]1980 – H. REIF (Sud.), Die Familie in der Geschichte, Göttingen 1982 – H. ROSENBAUM (Sud.), Seminar Familie und Gesellschaftsstruktur, Frankfurt 1978 – D. SCHWAB, Familie: Geschichtliche Grundbegriffe 2, Stuttgart 1975, 253–301 – M. SEGALEN, Die Familie. Geschichte, Soziologie, Anthropologie, Frankfurt 1990 – R. SIEDER, Sozialgeschichte der Familie, Frankfurt 1987 – Stand, Klasse: Geschichtliche Grundbegriffe 6, Stuttgart 1990, 155–284 – R. WALL (Sud.), Family Forms in historic Europe, Cambridge 1983 – I. WEBER – KELLERMANN, Die deutsche Familie, Frankfurt 1974.

Seksualumas ir meilė

ANTIKA

1. Antikos žmonių požiūrį į meilę, erotiką ir seksualumą bei savęs, kaip seksualinės būtybės, suvokimą apsprendė trys pagrindiniai komponentai: pirma, meilė ir seksualumas buvo dieviškos jėgos; viena vertus, jas įkūnijo deivė *Afroditė (Venera)* bei jos sūnus *Erotas (Amūras, Kupidonas)*, ginkluotas meilės strėlėmis, antra vertus, jos tiesiogiai (magija) siejosi su žemės vaisingumu ir pirmapradėmis gamtos paslaptimis, gyvybės tapsmu ir nyktimi. Antra, individui meilė buvo išskirtinės psichinės ir fizinės būsenos patirtis, nepaprastai prieštaringa, išgyvenama ir kaip aukščiausias malonumas, ir kaip pavojus prarasti save, kaip ligos būsena; toji patirtis skatino filosofus ir medikus mąstyti apie žmogaus prigimtį, apie jo lytinio instinkto kilmę ir esmę.[1] Trečia, kaip socialinė būtybė, Antikos pasaulio žmogus buvo verčiamas norminti savo individualų lytinį gyvenimą ir jį derinti su kitais socialiniais interesais.[2] Šiuo požiūriu Antikos laikų seksualumo moralė skiriasi nuo tų epochų, kurioms padarė įtaką krikščionybė, pirmiausia tuo, kad lytinis instinktas ir lytinis veiksmas jokiu būdu nebuvo siejamas su doroviniu blogiu, buvo vertinamos tik jo pasekmės visuomenei. Todėl patriarchalinėje, griežtai hierarchinėje vergvaldžių visuomenėje seksualumo norminimas buvo labai griežtai diferencijuojamas pagal socialinius (ir specifinius lyties) kriterijus. Taigi aukštuomenės moteris visai nesigėdydama galėjo pasirodyti nuoga prieš vergą, tuo tarpu lytiniai santykiai su žemesnio luomo vyru buvo labai smerkiami. Romos aristokratas ankstyvosios respublikos laikais, kuris niekada nepasirodydavo nuogas savo žmonos ar vaikų akivaizdoje[3], visai nesibjaurėjo bendromis maudynėmis su svetimais žmonėmis ar nuogų paleistų į laisvę vergų viešu pasirodymu vaidinimuose. Atėnų piliečiui homoseksualinė prostitucija – jis numanė, kad ji klesti tarp neatėniečių ir vergų – buvo draudžiama ir grėsė piliečio teisių praradimu[4]. Apskritai paėmus, laisvajam svarbiausia buvo tai, kad lytinio akto metu jis buvo aktyvioji pusė; seksualinio partnerio lytis nebuvo labai svarbu. (Pasyvus) berniukas arba vyras (todėl jis tik tam tikrais atvejais galėjo būti laisvasis), panašiai kaip (pasyvi) moteris, buvo niekinamas.[5] Romėnų oratoriaus

Kv. Haterijaus (64 m. pr. Kr. – 26 m.) sąmojis tiksliai apibūdina Antikos klasių moralę: „Ištvirkimas (t. y. neatitinkantis normos pasyvumas) laisvajam yra yda, vergui – būtinybė, atleistiniui – prievolė.“[6]

Šaltiniai ir dokumentai, iš kurių mes semiamės žinių apie Antikos žmonių požiūrį į seksualumą bei erotiką – tai mitai ir kultai, dailė, medicinos traktatai, filosofiniai tekstai, istoriografiniai ir beletristiniai kūriniai, anekdotai, juridiniai tekstai ir t. t. – yra labai gausūs bei skirtingi, be to, liesdami tik aukštuosius visuomenės sluoksnius, jie sukelia tam tikrų problemų[7]; bet kaip tik todėl, kad atveria platų horizontą, jie patvirtina, kad Antikoje būta – tai savaime suprantama – seksualumo ir kad be varžymosi, tiesmukai, nors, beje, visada subtiliai jaučiant ano meto dorovines ribas, naudotasi erotika[8].

2. Gausiai apgyventame Graikijos dievų danguje būta dviejų erotinės meilės dievybių – Eroto ir Afroditės. Įsivaizdavimas, kad Erotas jau buvo tada, kai dar nebuvo Olimpo dievų ir kad jis labai daug prisidėjo prie pasaulio sukūrimo[9], įtikinamai parodo, kokią milžinišką jėgą jame įžvelgė graikai bei tai, kad meilės fenomenas (jo idealusis ir seksualinis komponentai) graikų vaizdinių pasaulyje vaidino svarbiausią vaidmenį. Jų mitologija – tai žmones ir dievus suvienijantys meilės nuotykiai, kuriuose netrūksta pačių įvairiausių, net sunkiai įsivaizduojamų erotinių žaidimų[10]; netgi kyla įspūdis, kad tie meilės nuotykiai nesaikingai vyrauja, aišku, jie liudija nežabotą seksualinę erotinę fantaziją. Žinia, dievų nemirtingumas sustiprina žaismingo frivoliškumo aspektą, kuris nuo pat pradžių buvo būdingas graikų meilės vaizdiniams, bet jo kulminacija buvo helenistiniai *Erotai*, meilės dievai, ir meilėje slypintį tragizmą, kurį graikai visur regėjo, padarė išskirtinai mirtingųjų reikalu.[11] Reikšmingas yra Eroto ir Afroditės veiklos sferų (kartais susikertančių) diferencijavimas.[12] Afroditė simbolizuoja lytinį aktą (*aphrodisia*) ir Antikos akims kartais atrodo stebėtinai bejausmė. Žmogaus trokštamą lyčių fizinį meilės susijungimą graikų mąstymas ir jausmai suvokia kaip natūralų dalyką, (būtiną) pasaulio tvarkos dalį, malonumą, kuris, būdamas (santuokinė arba nesantuokinė) savaime-suprantamybė, nebūtinai audrina jaumsus. Priešingai, *Erotas* kaip dievybė ir kaip žodis susijęs su (seksualinį susijungimą implikuojančiu) jausmu, meilės aistra, kurios dvilypumą, aukščiausios palaimos ir giliausios kančios kraštutinumus, graikai jautė ir aiškiai įvardijo labiau pabrėždami naikinantį skausmą.[13] Tad *Eroto* poveikis žmogaus sielai irgi yra dvilypis, tą dvilypumą simbolizuoja

dvilypis Erotas Euripido *Stenebojos* prologe: vienas žmogaus priešas, vedąs į Hadą, požeminę mirusiųjų karalystę, kitas į protą ir papročius.[14] Tik pastarojo būtina siekti.[15] Pažintis su nenugalimu, visa pripildančiu, sąnarius atpalaiduojančiu (*lysimelēs*) Erotu, kuris sumišimu, beprotybe ir savęs praradimu stumia žmogų į pražūtį, atsispindi graikų mąstyme – nuo dejonių ankstyvojoje lyrikoje, elegijose ir epigramose, nuo patologinės aistros demaskavimo Euripido tragedijose – prisiminkime Medėją arba Faidrą – iki psichologinio susidomėjimo meilės liga ir palaida erotika helenizmo laikais[16], iki Galeno Pergamiečio, imperatoriaus Marko Aurelijaus (160–180) asmeninio gydytojo, teorijos – Galenas meilę traktavo kaip psichinės ligos sukėlėją.[17] Tačiau graikų mąstyme lygiai taip pat suleido šaknis *Eroto*, kaip meilės jausmo, samprata, jausmo, kuris pažadina geriausias žmogaus savybes ir taurina sielą; tai liudija pedagoginiai homoerotinės kurtuazijos metmenys arba Platono meilės dialogai *Puota* ir *Faidras*.[18] Tad būdamas neatsiejamai susijęs su grožio siekimu, kuris suprantamas ir kaip dorybė, Erotas priartėja prie draugystės (*philía*), vis labiau toldamas (aišku, pagoniškame mąstyme niekada visai nenusišalindamas) kaip *Eros Uranios*, kaip metafizinis dieviškos pilnatvės siekimas, nuo savo fizinio realizavimo seksualiniame susivienijime, nuo *Eros Pandemos*, lytinio potraukio.[19] Iš sutelkto į Erotą graikiškumo gimsta platoniškoji sublimacijos idėja – kiek įmanoma atsisakyti seksualinio patenkinimo vardan nušvitimo tikrosios erotikos misterijoje.[20] Aišku, pagrindiniai helenistinio *Eroto* aspektai atsiskleidžia ir graikų homoseksualumo fenomene.[21] Graikų vyrų meilė tai pačiai lyčiai buvo ne (tik) individualios seksualinės orientacijos rezultatas, bet (ir) – graikai tai labai gerai suprato[22] – socialinis bei kultūrinis fenomenas, kuris įvairiuose regionuose klestėjo maždaug nuo VII a. pabaigos iki II a. pr. Kr. Pirma, jos ištakos yra šiuo požiūriu nesuvaržyta, t. y. visų pirma religinio tabu nepaliesta, seksualinė moralė. Į klausimą, kodėl meilė tai pačiai lyčiai Antikos pasaulyje taip greitai ir plačiai paplito, graikas tikriausiai būtų ką nors numykęs, esą erotinis bendravimas su moterimis ir vyrais yra didesnis malonumas negu bendravimas tik su moterimis arba tik su vyrais. Antra, pačios graikų gyvenimo sąlygos buvo palankios plėtotis homoerotikai kaip kultūrinei institucijai. Dėl to, kad buvo daugybė tarpusavyje nuolat besivaržančių ir kovojančių miestų ir valstybių, vyras karys graikų visuomenėje užėmė svarbiausią vietą. Plačios visuomenės sritys buvo pajungtos karinei organizacijai: tai nereiškia, kad homoerotika neišvengiamai atsirado graikų kariuomenėje, tačiau galima manyti, kad ben-

dravimas su vyrais graikų vyrui buvo daug svarbesnis negu visi kiti socialiniai santykiai (antai su savo šeima arba žmona) ir šiuos pranoko dažnumu bei intensyvumu.[23] Galimas daiktas, visuomenėje, kurios centras buvo vyras, kuri (išskyrus Spartą) bendravimą su moterimis, kilusiomis iš to paties visuomenės sluoksnio, jas atskyrus nuo visuomenės, sumažino iki apgailėtino minimumo ir įgalino praktikuoti laisvus nuo jausmų lytinius santykius su vergėmis, graikas tik vyro asmenyje galėjo rasti tai, ko ieškojo: jausmą, kad jam lygus vyras jį myli, gerbia ir geidžia dėl jo paties. Tad aišku, kad graikiškoje homoerotikos sampratoje – nepaisant jos seksualinio komponento, kuris buvo bendras ir heteroseksualiems kontaktams, bet nebuvo jų tikrasis žavesys ir vertė, pagrindinį vaidmenį vaidino socialinis matmuo ir socializuota kokybė. Pabrėžiama *paiderastía* (berniukų meilė) auklėjamoji funkcija. *Eroménos*, mylimasis berniukas, savo elgesiu turi pasirodyti esąs vertas jo siekiančio vyro meilės, ir priešingai, *erastḗs*, vyresnysis meilužis, gali tikėtis savo meilės išsipildymo, jei jis pasirodys kaip nepriekaištingas pavyzdys. Daugybė pasakojimų apie draugų poras, kurios meilės dėka parodė ypač didelę drąsą, leidžia sureikšminti socialines homoerotikos implikacijas.[24] Riterių garbės kodekso atsiradimas, kuriame eliminuojami žemieji sluoksniai, nežiūrint jų seksualinio tinkamumo, homoerotinį vyrų ryšį padaro ne tik elitiniu luominės priklausomybės požymiu, bet ir patarnauja kūrimui socialinių elgesio normų, kuriomis siekiama įtvirtinti tą vaidmenį, kuris priskiriamas vyriškumui. Tai ir pasyvaus homoseksualumo, kaip nevyriško elgesio, pasmerkimas, ir su *eroménos* susietas lūkestis, kad jis kuo ilgiau nepasiduos savo meilužio vilionėms, o jei pasiduos, tai vis viena nepatirs jokio seksualinio malonumo.[25]

Vyriškumo idealo iš dalies paradoksalus išaukštinimas ir pripažinimas, atmetus tariamą, tikruoju *eroménos* elgesiu paneigtą partnerio pavertimą moterimi, homoerotiniame santykyje susišaukia su nuostata moters atžvilgiu, vyravusia iki pat helenizmo laikų. Svarbiausia moters paskirtis – suprantama, ji yra pasyvi ir nuolanki, ir toji būsena tokia nepakenčiama (laisvam) vyrui – gimdyti vaikus. Jai priskiriama tai, kad ji nuolat yra seksualiai pasirengusi ir gundanti, gali patirti didesnį malonumą, tačiau jai stinga vyrui būdingo (intelektinio ir fizinio) gebėjimo tvardytis, ji neturi moralinio tvirtumo ir valios stiprybės. Pasekmė – piliečių žmonos yra izoliuotos visuomenėje, idant būtų kontroliuojamos ir jos pačios, ir įpėdinių teisėtumas, be to, moterims atimta galimybė atlikti integruojantį vaidmenį kaip lygiavertei partnerei, tenki-

nančiai intelektinius, emocinius bei erotinius poreikius.[26] Moteris, jei ji gimė laisva, privalo apsiriboti teisėtų įpėdinių motinos vaidmeniu; ji su savo sutuoktiniu dalijasi tik lova, bet ne užstale, jau nekalbant apie jo gyvenimą. Jei ji vergė, jei priklauso žemiausiems sluoksniams arba neturi piliečio teisių, ji vyrui pirmiausia seksualinė partnerė. Graikų vyras gali jausti prielankumą heteroms, vergėms arba prostitutėms, bet tai tik priedas, o ne bendravimo su moteriškąja lytimi sąlyga. Suprantama, graikų visuomenė niekada nebuvo vien homoerotinė.[27] Net *paiderastía* klestėjimo metu homoseksualiniai vyrų santykiai buvo sukoncentruoti į ikisantuokinį jaunystės laikotarpį ir dažniausiai baigdavosi (santuokiniu) heteroseksualumu arba paprastai nekonfliktiniu biseksualumu.[28] Tačiau visais laikais girdėjosi balsų, kurie lytinį aktą su tos pačios lyties asmeniu – ne tos pačios lyties *Erotą* – atmesdavo kaip priešingą prigimčiai.[29] Visų pirma visada buvo gerbiama santuokos institucija, ir ji liko neliečiama kaip heteroseksualios socializacijos pagrindinis tikslas. Santuokinės meilės idealo, kurį įkūnijo įspūdinga Hektoro ir Andromachės atsisveikinimo scena *Iliadoje*, iš graikų galvų niekad neišmušė iliuzijas žlugdanti tikrovė.[30] Todėl visai nekeista, kad, pasikeitus helenizmo visuomenės sąlygoms, kartu ir moters situacijai, Meandro (342–291 m. pr. Kr.) *Naujoji komedija*, orientuota į griežtą heteroseksualumą, atstovauja iš heterų pasaulio išaugusiam kone romantinės santuokos idealui: po maišaties ir klaidų galiausiai įvykusios įsimylėjėlių vestuvės propaguojamos kaip nepaprastai laiminga pabaiga.[31] Romantika apgaubta, meile pagrįsta santuoka yra tikslas; vis dėlto pjesėje atsižvelgiama į visuomenėje priimtas santuokos normas – paaiškėja, kad mylima – tariama – vergė yra kilminga. Tas pat pasakytina ir apie romano žanrą, kuriame, kaip antai Heliodoro (III a. po. Kr.) *Aitiopikoje*, irgi ginamas heteroseksualios (jei įmanoma, skaisčios) meilės, įveikiančios visas kliūtis, romantizavimas.[32] Vidinio dvasinio ryšio, abipusės ištikimybės ir seksualinio susilaikymo idealai, kuriuos graikai V a. dar stipriai siejo su homoseksualia meile, nuo šiol perkeliami į heteroseksualius (santuokinius) ryšius. Praktikuojamas homoseksualumas helenistinėje visuomenėje dar nebuvo išnykęs, tačiau Graikijai integruojantis į Romos imperiją, jis, kaip socialinė institucija, jau gerokai buvo išstumtas, tad Plutarchas apie 100 m. po Kr. savo santuokinės meilės filosofiją kūrė kaip neginčijamą norminį idealą, kuris, susidūręs su proziška, patriarchalinę dvigubą moralę išpažįstančia santuokos realybe, buvo draskomas nuolatinės ir pastovios įtampos.[33]

3. Roma, kitaip negu Graikija, nepažinojo meilės ir seksualumo fenomeno kaip mito ir kulto integralios sudėtinės dalies. Tiesa, būtent ankstyvosios respublikos laikais romėnams trūksta to, galima sakyti, amoralaus lengvumo (dievų ir žmonių) seksualume, kuris būdingas graikų mitams nežiūrint viso jų tragizmo. Greičiausiai tai aiškintina romėnų orientacija į *gravitas senectus*, senatvės orumą, kuris iš esmės atriboja *patres* (tėvai) ir *senatus* (vyriausiųjų taryba, *senex* = senis) savivoką nuo graikų jaunystės kultūros (ir jaunuolių kultūros). Anarchinę, nuo visų pilietinių pareigų atitraukiančią *amor* jėgą romėnai visada vertino kaip grėsmę *gravitas* pagrįstoms, valstybę laikančioms romėnų dorybėms. Antai meilės deivei *Afroditei* labai dažnai prilyginama *Venera*, Trojos didvyrio Enėjo motina, mituose ir literatūroje vaizduojama kaip romėnų giminės pramotė (*Venus genetrix*), tačiau ilgą laiką romėnai neįstengė prisiversti pastatyti jai mieste šventyklą. Pažymėtina, kad seniausia mums žinoma Veneros šventykla už *pomerium*, už šventos šventyklų teritorijos ribų, 295 m. pr. Kr. buvo finansuojama iš pinigų, surinktų už baudas, kurias turėdavo mokėti seksualiniais nusižengimais apkaltintos matronos; ji buvo paskirta *Venus obsequens* (nuolankiai, kantriai).[34] Panašų požiūrį ir mėginimą prijaukinti meilės deivę, vardu *Venus Erycina*, rytietiškos kilmės meilės deivę, kuriai karų su Hanibalu metu grėsė pavojus įgyti orgiastinių bruožų, rodo tai, kad buvo pastatyta *Venus ventricordia* (apsaugančios širdis nuo pavojingų aistrų) statula.[35] Romėnai buvo žemdirbių visuomenė, todėl labai gerai suprato, kokį pavojų jų egzistencijai kelia apleisti vaisingumo kultai, ypač glaudžiai siejęsi su seksualumu; miestuose jų irgi ne mažiau bijota, nes tie kultai dažniausiai buvo praktikuojami orgiastiniu būdu, jie pasižymėjo pražūtingu polinkiu į fanatizmą ir didelę netvarką. Tad II a. pr. Kr. pradžioje Romą suneramino iš Rytų ateinantis Dionyso kultas[36] (vėliau – Izidės kultas), kuriam romėnai mėgino priešintis; tuo laikotarpiu praktikuotas ir romėniškos kilmės *Mutunus Tutunus* vaisingumo kultas, kurio falinis atvaizdas randamas piliečių miegamuosiuose ir yra susijęs su defloracija, be to, būta falinių fetišų, kuriuos saugojo vestalės, skaisčios mergelės šventikės, bei *Liber pater*, su Dionysu sutapatinamo vaisingumo dievo.[37] Tačiau labai aiškiai matyti tendencija sušvelninti ir deseksualizuoti orgiastinius vaisingumo kultus, juos integruojant į valstybinį kultą, o romėnų dievus – deerotizuoti. Visų pirma su santuoka susijusios romėnų dievybės yra aiškiai tolimos seksualumui ir erotikai.[38] Prijaukintas seksualumas ir erotika vėl išnyra tiek skeptiškuose Romos respublikonų pasisakymuose dėl savo pačių

seksualinių pojūčių, tiek visuomenės elgesio normų kodekse, kuriame individualius poreikius reikalaujama pajungti šeimos ir valstybės reikalavimams. Romėnas neketina atsisakyti visų gyvenimo malonumų, tačiau saikingumas jam yra aukščiausias įstatymas. Karinės drausmės, kuri moka atsilaikyti prieš badą, troškulį, miego poreikį ir lytinį potraukį ir taip veda į *virtus*, romėnų (vyrų) dorybės esmę, idealas visur viešpatauja. Meilė, emocinis palankumas, romėnams šiuo aspektu atrodo sudėtingesnis ir grėsmingesnis dalykas negu fizinio pasitenkinimo troškimas. Plutarcho žodžiais, Katonas Vyresnysis (234–149 m. pr. Kr.) mėgo sakyti, kad įsimylėjęs vyras „leidžia savo sielai gyventi kito žmogaus kūne"[39]. Savęs praradimo pavojus, kai vyras netenka proto ir atitraukiamas nuo valstybės piliečio pareigų, romėnų vyrams, įpratusiems savo seksuali-



EROTINĖ SCENA (I a. po Kr. vidurys)
Marmuro bareljefas. Pompėja, RP, Inv. Nr. 27714

nius poreikius paprasčiausiai tenkinti su vergais (-ėmis) ir prostitutėmis, atrodo dar didesnis tada, kai įsijungia jausmai. Vienas tėvas (jo vardas neišliko) net parinko seksualinio patenkinimo būdą, idant savo sūnų, įsimylėjusį netinkamą objektą, išgelbėtų nuo tariamai nepagydomos aistros. Jis privertė sūnų, einantį pas savo mylimąją, užsukti pas prostitutes. Iš tiesų jaunuolis po to nebejautė tokio didelio noro priešintis pavojams, kurie jo tykojo pas kitą, ir po kelių tokių seansų jis buvo išgydytas.[40] Anekdotas įrodo, kad meilė ir seksualumas nebuvo integruoti (romėnų santuokos sampratoje tai dar aiškiau matyti), be to, iš jo aiškėja, kad tam tikri leistini nuotykiai skirstomi į leistinus ir neleistinus ryšius. Pirmieji buvo praktikuojami su vergėmis, atleistinėmis arba viešnamiuose, jie pernelyg neslėgė nei vyro sielos, nei piniginės ir nekėlė jokio pavojaus santuokai. Antrieji vyrui kėlė psichinę ir fizinę grėsmę, jį galėjo susargdinti iš meilės, išvesti iš proto, romėnų įsitikinimu, skatino nedovanotinai išsvaistyti turtą, o įsibrovus į svetimą šeimą kraštutiniu atveju atnešdavo mirtį. Katonas, kuris, būdamas cenzoriumi, privalėjo žiūrėti, kad jo piliečių seksualinis elgesys būtų pagirtinas, gali paliudyti socialiai motyvuotą subtilų diferencijavimą. Grįždamas iš forumo, jis sutiko droviai pasislėpti mėginantį jaunuolį, kuris tikriausiai ėjo iš viešnamio. Tačiau užuot jį baręs, Katonas jam sušuko: „Drąsiau, jaunuoli, tu gerai darai, kad eini pas prastas bobas ir nesikėsini į garbingas moteris!“ Tačiau kai kitą dieną jis pamatė tą patį jaunuolį išeinantį iš to paties namo ir šįkart visai nesivaržantį, nes vakar buvo pagirtas, tarė jam: „Aš tave pagyriau, kad eini pas tas moteris, bet tai nereiškia, kad tu turi pas jas gyventi!“[41]

Romėnų santuokos sampratoje seksualumui buvo skirtas legalių įpėdinių gimdymo vaidmuo, o meilė vaidino visai nereikšmingą vaidmenį. Minėtasis Katonas puikavosi, kad savo žmoną yra apkabinęs tik siaučiant audrai (tačiau tai jam netrukdė jau seniui turėti delikačių ryšių su jauna verge).[42] Seneka primygtinai įspėja dėl per didelių simpatijų savo žmonai ir besaikę santuokinę meilę lygina su neištikimybe.[43] Nors Romoje irgi būta santuokinės simpatijos idealo, tačiau šis jausmas buvo tik pageidautinas, bet ne būtinas rezultatas, kaip vyro ir moters ryšio prielaida.

Ne veltui pragmatiškieji romėnai santuokinę santarvę įvardijo žodžiu *concordia*, politiniam ir valstybiniam teoriniam diskursui būdinga sąvoka. Harmoninga santuoka, kurioje buvo vykdomi privalomi atlikti vadovavimo ir paklusimo vaidmenys, buvo vertinama kaip veiksmingas indėlis į valstybės moralinį integralumą ir politinį stabilumą.

Tačiau romėnė, kitaip negu graikė, nors ir suvaržyta moralinių apri-

bojimų, niekuomet nebuvo visai atskirta nuo visuomenės gyvenimo ir jau II a. pr. Kr. pabaigoje privatinės teisės dėka įgijo poziciją, kuri jai užtikrino galimybę pačiai disponuoti savo turtu, sykiu ir būti ganėtinai nepriklausomai. Tačiau dėl to homoseksualumas Romoje ne tik paplito ir buvo vertinamas,[44] nors niekada neturėjo *paiderastia* būdingos socialinės-politinės funkcijos, bet ir greta kitų visuomeninių įtakų[45] jis skatino (santuokinės) seksualumo moralės nesilaikymą, kuriam niekada nepritarė romėnų norminė sąmonė, bet seksualinio elgesio realybėje jis buvo toleruojamas. Vėlyvosios respublikos laikais romėnai, remdamiesi konkubinato praktika, kurios vienintelis pagrindas buvo simpatija, atrado meilę kaip egzistenciją pripildantį gyvenimo vyru ir moterimi aspektą (žinoma, jie niekada nenustojo bijoję *amor* anarchijos). Apie bundančią meilės kultūrą šiuo laikotarpiu daugiau pasako ne didelis – politiškai motyvuotų – aukštuomenės skyrybų ir pakartotinių vedybų skaičius, o veikiau faktas, kad (ištekėjusios) moterys vertino erotinius meilės ryšius. Mes žinome iš Klodijos, kurią mylėjo Katulas ir apdainavo ją Lesbijos (apie 87–54 m. pr. Kr.) pseudonimu, arba iš Sempronijos, garsiosios Katilinos suokalbininkės, kad (nesantuokiniai, iki tol tik prostitutėms ir atleistinėms derantys) grupiniai lytiniai santykiai buvo praktikuojami ir aukštuomenės sluoksniuose. Kai kurios matronos, protestuodamos prieš *stuprum* – įstatymus, kurie, kaip ir anksčiau, labiau varžė moteris – užsiregistravo kaip prostitutės.[46] Kilo pavojus, kad išnyks visuomenės taip ilgai ir taip griežtai brėžta riba, skyrusi prostitutes bei heteras ir garbingas *matronae.* Tragiškai linksmas žaidimas su meile – Ovidijaus *Amor* yra besijuokiantis, bet vis dėlto žeidžiantis berniukas – giliai sukrėtė vis dar gyvuojančią senovės romėnų seksualinę moralę. Vyrui meilė nebebuvo tik kiek įmanoma vengtinas jausmas, nuo kurio jis ištiždavo, seksualumas romėnų pilietei nebereiškė vien išstumtą būtinybę, apie kurią ji – ir tai užvis geriausia – ne per daugiausiai žinojo; erotika tapo sukultūrinto *urbanitas* visuomeninio bendravimo forma. Ano meto literatūra atspindi bręstančią įtampą; vienoje pusėje (ir politiškai) provokuojančios romėnų elegijos, kuriose išpažįstama egzistenciją apsprendžianti meilė, arba Ovidijaus meilės didaktika, mėginanti (tai būdinga Antikai) suvienyti meilę, seksualumą ir erotiką[47]; kitoje pusėje Vergilijaus *Eneida,* kurioje senasis meilės pajungimo valstybei idealas, arba Livijaus (59 m. pr. Kr. – 17 m.) istorinis veikalas, kuriame apraudamas papročių žlugimas, o praėjusių laikų (seksualinis) moralinis vientisumas vadinamas utopija, kurią imperatorius Augustas mėgino atgaivinti politinėje gyve-

nimo realybėje griežtais santuokos įstatymais. Konfliktas tarp senovės romėnų griežtos seksualinės moralės sampratos ir santykinai laisvo – žinoma, socialinių normų vis dar tvarkomo – požiūrio į seksualumą ir meilę, kurį išjuokia Marcialis (apie 40–102) savo satyrose arba Petronijus (I a.) savo *Satyrikone* – kaip epochos papročių paveikslą – nenurimsta per visus imperatorių laikus kaitaliojantis griežtumui ir tolerancijai. Galiausiai didėjanti krikščionybės įtaka padeda laimėti griežtų normų šalininkams, tačiau dabar nebereikalaujama seksualumą suvaldyti ir integruoti socialiniu požiūriu, dabar seksualumą imama vertinti taip priešiškai, kaip dar nėra buvę graikų ir romėnų Antikoje.

4. Vardan skaisčios Dievo ir žmonių meilės (*agápe*) vis labiau atmetamas ir išstumiamas seksualumas krikščioniškosios vėlyvosios Antikos laikais yra krikščioninimo proceso, kuriam didelę įtaką padarė žydai, rezultatas, tačiau krikščionybė gimė Antikos pasaulyje, tad ir šio proceso šaknys glūdi Antikos pažiūrose ir tendencijose. Čia galima paminėti ne tik maginį religinį gimimo, mirties, lytiškumo ir seksualumo tabuizavimą[48] arba kai kurių Antikos filosofų mokyklų pasaulėžiūrinį dualizmą, kuris įvesdina į krikščionybės mokslo skelbiamą griežtą kūno (materijos) ir sielos (dvasios) neatitikimą – gnostinėse srovėse ir manicheizmo erezijose jis pasireiškė kraštutinėmis formomis – ir šlovina santūrų išminčių, bet ir kai kurias medicinines ar populiarias filosofines Antikos pažiūras. Taigi kartais pasigirstantis nepritarimas aktyviam lytiniam gyvenimui buvo susijęs su tuo, kad orgazmas laikytas ne tik konvulsyviu aktu[49], kuris buvo panašus į epilepsiją ir todėl kėlė baimę, bet ir dažnas orgazmas sietas su vaisingumo sumažėjimu ir karščio praradimu, būdingu vyriškam vyrui, todėl jam galėjo grėsti sumoteriškėjimas.[50] Ne tik atletui prieš varžybas, bet ir advokatui prieš pasirodymą forume buvo būtina susilaikyti.[51] Žinoma, ne visi sutiko su graikų gydytoju Soranu (II a. pradžia): „Vyrai, išlikę skaistūs, yra stipresni ir geresni už kitus ir sveikesni visą gyvenimą“[52], tačiau saikingumas ir kontrolė visuomet buvo propaguojama. Nežiūrint šios Antikos seksualumo drausminimo tradicijos, tai, kad krikščionybė vis labiau orientavosi į susilaikymą ir (seksualinę) askezę, kuri pagoniškoje Antikoje visuomet buvo tik išimtis, rodo (radikalų) sampratos ir vertinimo lūžį.[53] Seksualumas krikščionių akyse prarado du bruožus, kurie Antikos laikais buvo labai svarbūs: neutralų natūralumą ir tikėjimą jo socializacija. Taip galėjo atsitikti dėl to, kad krikščionybė atmetė seksualumo ir dieviškumo vienybę. Oficialioji Baž-

nyčia – priešingai negu radikalios dualistinės gnostikų teorijos arba manichėjų erezijos – tvirtai laikėsi nuostatos, kad žmogaus lytinis ir dauginimosi instinktas, kaip ir visa, ką sukūrė Dievas, iš esmės esąs gėris, tačiau negali būti nė kalbos, kad žmoguje veikianti dievybė arba dieviška jėga. Lytinis instinktas (kaip ir mirtingumas) traktuojamas kaip nuodėmės padarinys ir todėl dažniausiai siejamas su moraliniu blogiu. Galiausiai Augustinas, kurio nuomone, seksualumas (ir asmeninėje patirtyje, ir jo teologijoje) skausmingai prieštarauja laisvai valiai, pareiškė jį esant bausme už žmogaus nepaklusnumą ir taip jį galutinai atskyrė nuo pirmapradės sveikos žmogaus prigimties ir nuo Dievo.[54] Taip seksualumas galutinai ir lemtingai prarado nekaltybę ir iškrito iš Dievo kūrimo tvarkos (pozityvios) savaime-suprantamybės. Staiga apnikusios abejonės, ar seksualumas gali būti socializuojamas, ko gero, siejasi su padidėjusiu viešosios nuomonės kategoriškumu vėlyvojoje Romos imperijoje krizės metais, kai politinis ir ūkinis nestabilumas vertė žmones siekti ir laikytis tvarkos bei drausmės. Griežta luomų sistema, prisirišimas prie nuolatinės gyvenamosios vietos, neišvengiamas profesijos paveldėjimas ir mokesčių tarifai suvaržė veiksmų laisvę politiniame bei socialiniame lygmenyje, o visas žmogaus gyvenimo sritis reguliuojanti krikščioniškoji moralė, diegusi seksualinį rigorizmą, irgi buvo intymiausio drausminimo instrumentas. Kadangi seksualumas buvo interpretuojamas kaip kūno neklusnumas dvasiai ir kaip bausmė už neklusnumą Dievui (bei kiekvienai vyresnybei), jį buvo galima integruoti veikiau pedantiškiausio apribojimo pakopoje, tačiau stengiantis jį užslopinti kiek tik įmanoma paaiškėjo, kad tai labai galingas priešas, su kuriuo Bažnyčios tėvai nenuilstamai kovojo Rytuose ir Vakaruose.

Iš tikrųjų kaip tik norminis seksualumo slopinimas vėlyvosios Antikos laikais atvėrė kelią naujoms (sublimuotos) erotikos formoms. Iš asketinio gyvenimo formų *syneisakte* arba *agape*, skaistaus vyrų ir moterų bendro gyvenimo, išsirutuliojo vyro ir moters bendravimo galimybės. Nusimetusios lyčių vaidmens uždėtus varžtus, jos buvo daug labiau jaudinančios ir erotiškos negu – neretai – civilinė santuoka ir šimtmečiais beveik neprarado žavesio, nors Bažnyčia su tuo atkakliai kovojo. Panašios sublimacijos strategijos vedė į ryšio su Dievu erotizavimą besiformuojančioje Dievo sužieduotinės mistikoje, kuri, viena vertus, vėl atsigręžė į pirmykščius maginio susijungimo su dievybe vaizdinius ir juos modifikavo krikščioniškąja prasme[55], antra vertus, davė pradžią Viduramžių tendencijoms.

[1] K. BLERSCH, Wesen und Entstehung des Sexus im Denken der Antike. Tübingen 1937, plg. taip pat gausią Aristotelio mokyklos erotinę literatūrą. – [2] D. COHEN, Low, sexuality, and society. The enforcement of morals in classical Athens, Cambridge 1991 – VALERIUS MAXIMUS 2, 1, 7; nuogumas Romoje, kitaip negu Graikijoje, iki pat imperatorių laikų visai nebuvo savaime suprantamas dalykas; GRIMAL, 36, 258; KROLL 72 ir t. Antai paprotys mankštintis nuogiems romėnams buvo nesuprantamas, plg. CICERONAS, *Tuskulo disputai* 4, 33. Tačiau ir Graikijoje seniai buvo priimta, kad nuogi gali rodytis tik vyrai; FLACELIERE, 44; SIEMS, 5 – [4] DOVER, Attitudes, 276–278; Aischino kalbos teisme prieš Timarchą nuodugniai analizuojamos: DOVER, Homosexuality, 19–109 – [5] Su tuo siejasi panieka *cunnilingus* ir *fellatio*, SIEMS, 2 – [6] SENEKA VYRESNYSIS, *Controversia 4 praef. 10* – [7] Dažniausiai literatūra vaizduoja (su nedidelėmis išimtimis) elitą, todėl ji gali pateikti labai nedaug pažintinės medžiagos. Apie įvairių visuomenės sluoksnių, pavyzdžiui, vergų, požiūrį į meilę ir seksualumą mums žinoma labai nedaug autentiškų dalykų. Vergų, priešingai negu jų šeimininkų, seksualinio ir gyvenimo partnerio pasirinkimą dažniausiai apspręsdavo ne (šeimos) politikos priežastys, todėl beveik galima daryti išvadą, kad jie meilę ir seksualumą galėdavo integruoti į gyvenimo bendruomenę (*contubernium*), turinčią santuokos bruožų. Tačiau būtina atminti, kad šią laisvės erdvę labai varžė jų šeimininko valia – šeimininkas ne tik galėjo išskirti vergus juos pardavęs, bet ir visiškai jais – ir vyrais, ir moterimis – disponavo seksualiniu požiūriu. Taip pat reiktų atkreipti dėmesį į seksualumo kaip priemonės, padedančios iškilti visuomenėje vergams arba atleistiniams, aspektą. – [8] Tad drastiška kalba, turtingas seksualinis žodynas dažniausiai tenkinasi tokiais literatūros žanrais kaip jambas, mimjambas, satyra ir epigrama, satyros vaidinimas bei aristofaniškoji komedija arba *Carmina Priapea*, nors šiaip jau, seksualinius veiksmus aprašant eufemizmais ir metaforomis, visada parodoma aiški padorumo riba; KROLL, 111–115; apie kalbos puritonizmą ir nešvankybes žr. DOVER, Attitudes, 266 ir t.; apie erotinį žodyną ir vartoseną kalboje žr. FLACELIERE, 155 ir t. SIEMS, 1 ir t. 10, didelis literatūros sąrašas 426–430 – [9] HESIODAS, *Teogonija*, 120 ir t.; ARISTOFANAS, *Avys*, 692–701; LESKY, 9–17; FLACELIERE, 45 ir t. – [10] Pažymėtina, kad joje nerasime sadistinių ir mazochistinių tendencijų. – [11] Savaime suprantama, graikams buvo žinoma, kad meilė ir mirtis artimos daugeliu požiūrių. Meilę jie vertino ne tik kaip mirties nugalėjimą (Orfėjo mitas), – lytinis vaisingumas buvo suprantamas kaip žmogaus galimybė būti nemirtingumo dalininku; tačiau Afroditė sykiu buvo ir chtoniška (mirties) deivė ir buvo garbinama kaip *Androphonos*, vyrus žudančioji; FLACELIERE, 41 ir t.; plg. taip pat vestuvines mirties metaforas Euripido kūriniuose – [12] Apie abi dievybes žr. FLACELIERE, 38–48; LESKY, 9–22, 148 – [13] LESKY, 41–59, aptaria jau ankstyvojoje graikų meilės lyrikoje aiškiai matomą meilės jausmo dvilypumą ir pateikia daug pavyzdžių, rodančių tam jausmui būdingą švelnumą ir grubumą; apie *Erotą* tragedijoje žr. ten pat, 60–77; F. LASSERRE, La figure d'Eros dans la poesie grecque, Lausanne 1946 – [14] D. PAGE, Select Papyri, London 1950, 126 – [15] Apie dvilypio *Eroto* vaizdinio variantus bei pakitusį *Eroto* pavidalą Platono *Puotoje* žr. LESKY, 72 – [16] Ten pat, 123–129 – [17] *De cognoscendis animi morbis* 18, 2, 18 ir t. (Kühn) – [18] FLACELIERE, 158–165; LESKY, 78, ypač 87–100 „Der platonische Eros“; DOVER, Homosexuality, 153–170; L. ROBIN, La theorie platonicienne de l'amour, Paris 1908; R. LAGERBORG, Die platonische Liebe, Leipzig 1926; T. F. GOULD, Platonic love, London 1963 – [19] Ksenofontas, kuris irgi parašė *Puotą*, dar aiškiau nubrėžia liniją, skiriančią kūną ir sielą. Kūno potroškiui priešinama meilė, kurios tikrieji namai – sielos ir dvasios sfera. – [20] Apie krikščionybės paveldėtas Platono idėjas žr. A. H. ARMSTRONG, Platonic eros and Christian agape:

Downside Review 79 (1961), 105–121; TAS PATS, Saint Augustine and Christian platonism. Saint Augustine Lecture for 1966, Villanova 1967 – [21] DOVER, Homosexuality, passim; PATZER, passim; DEVEREUX, passim – [22] Graikams buvo žinoma, kad egzistuoja homoseksualus polinkis, ir jie jį aiškiai skyrė nuo savosios *paiderastia*, kurią jie vertino kaip (vėlyvą ir graikams būdingą) graikų kultūros laimėjimą. Plg. taip pat Platono *Puotoje* 189 c–193 d Aristofano papasakotą mitą apie (heteroseksualius ir homoseksualius) apvalius kaip rutulys žmones; be to, žr. DOVER, Homosexuality, 62 ir t. – [23] Plg. ten pat, 201 ir t.; TAS PATS, Attitudes, 274 – [24] Pačiu ryškiausiu pavyzdžiu galima laikyti šventąjį pulką, Tėbų kariuomenę, sudarytą iš vyriškos lyties mylimųjų porų, kuri Chaironėjos mūšyje, – jame buvo sprendžiamas Graikijos laisvės likimas, – kovėsi tol, kol krito paskutinis karys; PLUTARCHAS, *Pelopidas* 18 – [25] DOVER, Attitudes, 274 ir t., pagrįstai nurodo į tam tikrą paralelę – XIX a. buržuazinėje visuomenėje diegtas moters seksualinio elgesio normas. – [26] DEMOSTENAS; 22, 122: „Mes turime heterų savo malonumui, sugulovių tam, kad mūsų kūnas kasdien gerai jaustųsi, ir žmonų, kad mums gimtų teisėti vaikai ir kad mes turėtume patikimą savo namų sargą.“ – [27] Homero epuose visai nematyti homoerotinių motyvų, tas pat pasakytina ir apie Archilocho Pariečio lyriką. – [28] Literatūroje ir mene gausu meilės motyvų nepriklausomai nuo to, ar vaizduojama heteroseksuali, ar homoseksuali meilė. Apie jaunuolių figūrų „sumoterinimą“ vazų tapyboje plg. DOVER, Homosexuality, 70–73 – [29] ARISTOTELIS, *Nikomacho etika* 7, 148 b 29; KSENOFONTAS, *Apie Spartos valstybę* 2, 13; PLUTARCHAS, *Lykurgas* 17 ir t., *Lakonijos papročiai* 7 – [30] *Iliada* 6, 370 ir t. – [31] Plg. LESKY, 116–122;.139–145 – [32] Šiuo atveju ryškus kontrastas yra pasakojimų erotinis nešvankumas, pvz., *Mileto istorijos* – [33] PLUTARCHAS, *Amatorius* arba *Coniugalia praecepta* – [34] LIVIJUS 10, 31, 9. Plg. C. KOCH, Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verehrung (1955): TAS PATS, Religio, Nürnberg 1960, 39–93; R. SCHILLING, La religion romaine de Venus, Paris 1954; GRIMAL, 43–47; GLADIGOW, 343 – [35] OVIDIJUS, *Fasti* 46 122 – [36] Dėl bakchanalijų 186 m. pr. Kr. kilęs skandalas yra konfliktų viršūnė; LIVIJUS 39, 8 ir t.; GRIMAL, 38 ir t. – [37] Ten pat, 34–37 – [38] Pvz., *Aferenda*, kuri suneša kraitį, *Jugatinas*, kuris suveda vyrą ir moterį, *Domidukas*, kuris rūpinasi nuotakos palydėjimu į jaunikio namus, *Domitijus*, kuris rūpinasi, kad ji liktų jaunikio namuose, *Manturna*, kad ji nepabėgtų nuo vyro, ir t.t. Plg. G. RADKE, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 58, 152, 110 ir t., 198 – [39] PLUTARCHAS, *Katonas Vyresnysis* 9, 5 – [40] VALERIUS MAXIMUS 6, 7, 1 – [41] PORFYRIJUS HORACIJAUS *Satyros* 1, 2, 31 ir *Scholien Pseudo-Acron* – [42] PLUTARCHAS, *Katonas Vyresnysis* 17, 7; 24, 1–6 – [43] SENEKA, *Apie santuoką* (frag. 45), plg. taip pat *Laiškai Lucilijui* 104, 2; PLUTARCHAS, *Questiones Romanae* 65 praneša, kad vestuvių naktį vyrai suartėja su savo žmonomis tik tamsoje – [44] P. VEYNE, Homosexualität im antiken Rom: ARIES ir kt., 40–50; R. MACMULLEN, Roman attitudes to Greek love: Historia 31(1982), 484–502 – [45] Be helenistinė Diadochų imperijos įtakos, dar būtina paminėti daugybę karų, – kai kurį laiką arba išvis nebelikdavo vyrų, padidėdavo moterų laisvės erdvė, be to, jos galėdavo naudoti vis gausėjantį turtą. – [46] Taip jos nebegalėdavo pretenduoti į legatus arba palikimą. Valdant Tiberijui, senatorių luomo moterims buvo uždrausta registruotis prostitutėmis, plg. TACITAS, *Analai* 2, 85, 1 – [47] Plg. OVIDIJUS, *Meilės menas* 2, 685 ir t.: „Aš nekenčiu tos, kuri sutinka, nes tiesiog būtina sutikti, / Kuri dar yra sausa ir galvoja apie savo kėslą. / Malonumas, kuris man suteikiamas iš pareigos, man nemielas.“ – [48] E. FEHRLE, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen 1910; H. J. DRIJVERS, Virginity: M. ELIADE (Sud.), The Encyclopedia of Religion 15, New York 1987; 279–281 – [49] KLEMENSAS ALEKSANDRIETIS, *Mokytojas* 2, 10, 94, 3; ARETĖJAS 1, 5 (Corpus Medicorum Graecorum II, Hude); ROUSELLE, 23–27 – [50] BROWN, 32 – [51] GALENAS, *De semine* 1, 8 ; KVINTILIJANAS, *Institutio oratoria* 11, 3, 19, 4 – [52] SORA-

NAS, *Gynaecia* 17, 30, 2 – [53] BROWN, passim, savo itin nuodugnioje studijoje apie krikščioniškosios askezės atsiradimą ir raidą įtikinamai parodė Antikos ir krikščionybės tęstinumo ir netęstinumo sąveiką – [54] AUGUSTINAS, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 6, 7 bei 1, 24, 27; plg. 2, 5, 59; trumpą santrauką rasime ir *Enchiridionas* 26 – [55] Prisiminkime tokius reiškinius kaip šventoji prostitucija, kuri simboliškai atkartoja dievybės „šventąsias vestuves", Antikos aiškiaregių įkvėpimas, suvokiamas kaip (seksualinis) susijungimas su dievybe, arba genealoginio medžio kildinimas Antikos laikais iš moteriškos arba vyriškos dievybės.

BIBLIOGRAFIJA

W. DEN BOER, Eros an amor. Man en vrouw in Griekenland en Rome, Den Haag 1962 – P. BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991 – G. DEVEREUX, Greek pseudo-homosexuality and the „Greek miracle": SIEMS, ten pat, 206–231 – K. J. DOVER, Classical Greek attitudes to sexual behaviour: SIEMS, ten pat, 264–281 – K.J. DOVER, Greek homosexuality, London 1978 – R. FLACELIERE, L'amour en Grece, Paris 1960 – B. GLADIGOW, Römische Erotik im Rahmen sakraler und sozialer Institutionen: SIEMS, ten pat, 324–346 – P. GRIMAL, Liebe im alten Rom, Frankfurt 1981 – TH. HOPFNER, Das Sexualleben der Griechen und Römer, Prag 1938 – W. KROLL, Römische Erotik: SIEMS, ten pat, 70–117 – A. LESKY, Vom Eros der Hellenen, Göttingen 1976 – P. MAURITSCH, Sexualität im frühen Griechenland, Köln 1992 – H. PATZER, Die Griechische Knabenliebe, Wiesbaden 1982 – A. ROUSELLE, Porneia: De la maitrise du corps a la privation sensorielle, Paris 1983 (cit.: Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart 1989) – A. K. SIEMS (Sud.), Sexualität und Erotik in der Antike. Darmstadt, 1988, pridedamas didelis literatūros sąrašas.

Barbara Feichtinger

VIDURAMŽIAI

1. Nieko nėra paprasčiau, kaip praeities žmonėms priskirti tokį mąstymo būdą ir tokias emocijas, kokie būdingi mums. Taip iki pat šių laikų elgėsi istorikai ir istorinių romanų kūrėjai. Jei Antikos žmonės (kurių pasisakymai mums apskritai daug artimesni negu Viduramžių žmonių), jei Ovidijus, Tibulas arba Propercijus išreiškia meilę, erotiką ir seksualumą tokia forma, kurią mes, rodos, beveik tiesiogiai galime pajausti, tai kodėl mes negalėtume tarti, kad šioje svarbiausioje žmogaus egzistencijos srityje esama tam tikro tęstinumo? Juoba kad ir Viduramžiais būta meilės romanų bei romansų, nors juos dažniausiai žinome iš XIX a. aranžuočių (ypač Richardo Wagnerio).

Tačiau skaitant šaltinius tos 1000 metų epochos, kurią mes supaprastindami vadiname „Viduramžiais“, nebeįmanoma daryti tokios projekcijos į praeitį. Antikos pabaigoje mažėja meilės liudijimų, jei meilę suprantame kaip nuolat (bent jau tendencijos požiūriu) seksualumą implikuojantį, gyvenimą apsprendžiantį dviejų žmonių santykį, kuriam būdingas abipusis emocinis potraukis ir intymus išskirtinumas. Antikos laikais, kitaip negu dabartiniais, nebūta jokios meilės sampratos, pasak kurios šis santykis aprėpia ir visas kitas būties sritis, kuriose mylimasis idealiu būdu dalyvauja, ankstyvaisiais Viduramžiais, kitaip negu Antikos bei Naujaisiais amžiais, meilė tikrai nesuvokiama ir netraktuojama kaip pagrindinė gyvenimo dalis, kaip *raison de d'etre*. Nes tik tam tikru Viduramžių laikotarpiu, apie XI a. vidurį, šis jausmas įgyja tokią formą, kuri mažai skiriasi nuo dabartinės, tik tuo laikotarpiu atrandama (arba iš Antikos laikų pažvelgus: iš naujo atrandama) meilė.

2. Kalbant apie seksualumą, o jis iš esmės biologiškai sąlygotas, reikia pasakyti, kad jis istorijos būvyje mažai pasikeitė. Labai pasikeitė – o tai mentaliteto istorijos objektas – požiūris į seksualumą apskritai ir į jo realizavimo būdus bei aplinkybes, t. y. į lytinio susijungimo ir glamonių formas. Tam tikros kultūros gyvenimo jausmą apibūdina tai, ar ji puoselėja tą daugiau negu seksualumą, kurį mes vadiname erotika. Krikščionybė padarė viską, kad to nebūtų, ir seksualumą susiejo tik su dauginimusi. Problemos, su kuriomis susidurdavo kai kurie tikintieji, antai

Paulius, Jeronimas, ypač Augustinas (lytiškumą jie jautė kaip kliūtį, trukdančią susitelkti vien ties aukštesniuoju pasauliu), lemiamu būdu paveikė kultūros raidą, nes jų raštai Viduramžių laikais buvo aukščiausias autoritetas ir tikėjimo amžiuje daugelis galėjo pasisavinti jų lobius. Aukštinamoms nekaltybės ir skaistumo dorybėms priešinama prakeikta *luxuria* yda, kūniškų glamonių teikiamas džiaugsmas. Nuo tų dalykų neatsiejamas tos epochos garsusis priešiškumas moteriai, visų pirma kaip minėtosios nuodėmės baimės išraiška: tik už vienuolyno sienų uždaryta vienuolė, dvasininkų *communis opinio*, nėra bloga moteris, mat ji tada nepavojinga vyrui.

Visas gyvenimo sferas persmelkiantis krikščioniškasis religingumas daugybę žmonių privertė atsisakyti seksualumo, kitus – sugriauti savo lytį, dar kitiems seksualumas ilgainiui tapo kančia. Jei sutuoktiniai tuo laiku, kuris pagal bažnytinės teisės nurodymus dėl liturginių priežasčių buvo tabuizuotas, bei moters menstruacijų metu, nes tada ji laikyta nešvaria, susilaikydavo, tai per mėnesį jie galėdavo teisėtai miegoti kartu dvi, daugiausiai penkias dienas[1]. Be to, kiekvienas fizinis susiėjimas pagal šv. Augustino mokslą, net jei, kaip nurodyta, skirtas vaikų pradėjimui, buvo laikomas nuodėme, nes *eo ipso* buvo susijęs su geidulingumu.[2] Sutuoktinių lytiniai santykiai, jei jais nebuvo siekiama pradėti palikuonis, buvo smerkiami kaip nuodėmė; nesantuokiniai santykiai irgi buvo smerkiami. Net ir teisėtas susiėjimas turėjo būti kuo vienodesnis: atgailos knygų (nuodėmių ir bausmių sąvadų) autoriai ir moralės teologai nesmerkė tik vadinamuoju „misionieriaus“ būdu atliekamo lytinio akto, visos kitos pozos buvo baudžiamos (pėdsakų dar randama dabartinėje JAV teisėje: 22 federalinėse valstijose pilnamečių piliečių santykiavimas oraliniu ir analiniu būdu baudžiamas įstatymu)[3]. Daug pasako tai, kad fizinio susijungimo forma, kai moteris yra viršuje, anot Viduramžių šaltinių, buvo praktikuojama tik viešnamiuose arba raganų ir velnio santykiuose.[4]

Šiuo atveju mes nežinome, kaip praktikoje buvo laikomasi šių apribojančių kanoninės teisės taisyklių, tačiau prisiminus, kaip labai tas aukštuomenėje toli gražu neretas konkubinatas prieštaravo oficialiam monogamijos idealui, verčiau likti skeptiku. Kartais ir intelektualai išsakydavo savo požiūrį, kuris nebūdavo paveiktas vyraujančios doktrinos, pavyzdžiui, gydytojai, kurie lytinį aktą rekomenduodavo kaip vaistą, antai Gerardas Berry (XII a. pab.) nelaimingai įsimylėjus – tais laikais tai laikyta rimta liga, *amor heros* – rekomenduodavo dažną lytinį santykiavimą keičiant partneres.[5] Išskirtinėje mokslinės medicinos specialioje



PALEISTUVAUJANTIS VELNIAS IR JOJANTI RAGANA. Medžio raižinys (detalė).
Iš Ulrich Tengler, DER NEÜ LAYENSPIEGEL, Augsburgas 1511

srityje (aukštuomenei rezervuotoje) buvo pasisavinta Antikos ir arabų tradicija, kuri seksualumą vertino kaip natūralų, morališkai neutralų dalyką, o su juo susijusių jausmų intensyvumą traktavo labai rimtai. Taip pat ir pasaulietinėje XII– XIII a. rūmų poezijoje būta pasažų, kuriuose vaizduojama erotinė sueitis – žinoma, visada diskretiškai nutylint tai, kas senąja prancūzų kalba vadinama *sorplus*, tas „daugiau" negu intymumas. Žymiausias XII a. romanų kūrėjas Chrétienas de Troyes, kuris toli gražu ne sarmatus, nutraukia savo pasakojimą trumpa užuomina tada, kai karalienė ir Lancelotas sugula:

„Des joies fu la plus eslite
et la plus delitabel cele
que li contes nos test et cele".[6]

(Rafinuočiausias ir maloniausias iš visų [jų] džiaugsmų buvo tas, kurį istorija nutyli ir nuslepia.)

Žinoma, tokie anklavai nieko nekeičia, tad ši Viduramžių mentalitetą formuojanti seksualumo samprata visiškai negatyvi, gimdanti kaltės jausmą, nes jo atsiradimas buvo prigimtinės nuodėmės padarinys, o jo tikslas – irgi nuodėmingos mintys ir veiksmai. Todėl lytiškumas religiniame gyvenime buvo visiškas tabu (kaip tik todėl rankraščių su dievobaimingais tekstais paraštėse arba bažnytinės architektūros pakraščiuose ar sunkiai matomose vietose talpinti erotiniai piešiniai arba figūros).[7] Savo socialine funkcija sekso atmetimas sąmoningai arba nesąmoningai patarnavo dvasininkijos savidrausmei ir tikinčiųjų suvaržymui. Nepaprastai svarbus vaidmuo, kurį Vakarų kultūroje iki šiol vaidina gėdos ir kaltės jausmas[8], iš dalies susijęs su viduramžiškuoju sekso ir eroso velniškumu (tiesiogine šio žodžio prasme); kaip žinoma, oficialioji Katalikų Bažnyčia ir dabar sąmoningai laikosi šios nuostatos; nesąmoningu būdu jis yra sekuliarizuotos visuomenės moralės normų pagrindas. Neatsitiktinai Viduramžių pasakojimuose apie atskalūniškas grupes kaip didžiausios jų nuodėmės įvardijama erezija, nukrypimas nuo tikro tikėjimo ir ištvirkimas, seksualinis palaidumas, net grupinis santykiavimas su kuo pakliuvo (katarai pietų Prancūzijoje, „Laisvosios dvasios" sekta Vokietijoje ir Italijoje, adamitai Bohemijoje ir t. t.). Vargu ar galima nustatyti, kiek tuose dažniausiai priešininkų pateikiamuose pasakojimuose yra tiesos, o kiek šmeižikiško melo, vis dėlto aišku, kad šiuo atveju seksualumas atlikdavo pasipriešinimo vyraujančiai ideologijai ir jos normoms vaidmenį, nesvarbu, ar tai būtų realūs veiksmai, ar tik persekiotojų fantazija. Antra vertus, visiškai akivaizdu, kad prievarta šioje srityje turėjo būti

ypač didelė, jei galėjo sukelti tokias kolektyvines reakcijas. Kokiu pavojingu Bažnyčia laikė potencialų seksualumą, galima pailiustruoti viena citata: iš tiesų nekaltas kunigo bučinys vaikui, pasak Roberto Flamborough *Atgailos knygos* (1208–1213)[9], jau buvo vertinamas kaip netiesioginis pederastijos įkaltis, ši buvo baudžiama viešu išplakimu, skalpavimu (įšventintos tonzūros sunaikinimu), veido apspjaudymu ir sukaustymu geležinėmis grandinėmis šešiems mėnesiams.

Ta pačia kalba byloja baimės ir keršto fantazijų pasaulis, mus pasiekęs gausioje Viduramžių vizijų literatūroje. Nesusipažinusiam su šiuo literatūros žanru sunku įsivaizduoti tą daugiau pasauliečių negu vienuolių aprašomą pragaro ir skaistyklos žiaurumą, kurį tekdavo patirti nusidėjusiems šeštam Dievo įstatymui. Pacituosime palyginti santūrų tekstą: šv. Pranciška Romietė (1384–1440), keturių vaikų motina, pasakoja, kaip tos, kurios neprarado fizinės nekaltybės, bet nusikalto seksualinėmis fantazijomis, turėjo sėdėti ant įkaitusios geležinės plokštės. Kiekvieną žmoną, kuri pernelyg mėgaujasi sutuoktinio priederme, sugelia gyvatės ir kaip tik „principalente in quelli membri colli quali se era piu delectat“ (tas vietas, kuriomis ji patyrė didžiausią malonumą) – „veidrodinio atspindžio bausmė“. Be to, tokia siela turi „gultis į lovą, pilną gyvačių ir panašių bjaurybių, t. y. demonų“; nesunku atspėti, kaip jie su ja elgiasi;[10] ir taip tęsiasi per amžių amžius. Kadangi panašūs tekstai, kuriuose vaizdžiai aprašoma nuodėmingos kūno dalies bausmė Senojo Testamento *lex talionis* būdu, yra šimteriopai paliudyti ir įėjo į rašytinę bei vaizdinę didaktiką, būtų visiškai klaidinga šiuo atveju ieškoti tik individualių psichologinių paaiškinimų; ši aname pasaulyje sukonkretinta seksualinė baimė veikiau būdinga senosios Europos (nuo Viduramžių iki Baroko) krikščionybei.[11] Pagrindinė raida galėjo būti tokia: prasidėjus reformų sąjūdžiui brandžiųjų Viduramžių pradžioje, tiksliau, prasidėjus grigališkajai reformai, išankstinis nusistatymas prieš bet kokį seksualumą, kuris iš pradžių buvo būdingas vienuoliams, pamažu tapo dvasininkų, o paskui, per pamokslus, ir pasauliečių neigiamu požiūriu. Tai nereiškia, kad jau ankstyvaisiais Viduramžiais daugelis pasauliečių buvo paveikti šios ideologijos – tik prisiminkime imperatorių Liudviką Pamaldųjį (814–840), tačiau dėl palyginti ribotos pastoracinės veiklos šis kompleksas dar nebuvo taip plačiai paplitęs; kitaip buvo vėlyvaisiais Viduramžiais, nes pasauliečiai buvo katechizuojami daug intensyviau: pamokslais, maldomis, knygomis, menu, vaidinimais ir kt. Ar tai sutapimas, kad tame pačiame XI a. griežtos seksualinės tendencijos pasiekė pirmąją kulminaciją (be kita ko,

visu rimtumu stengtasi uždrausti kunigų santuoką) ir beveik sinchroniškai atsirado pirmieji meilės jausmo liudijimai?

3. Meilės jausmas turi istoriją: iš tiesų tekstai, kilę ir pirmosios Viduramžių pusės (apie 500–1000), neleidžia daryti išvados, kad vyrų ir moterų susitikime būta to, ką mes dabar dažniausiai vadiname meile. Be abejonės, lytys jautė viena kitai prielankumą, pasitikėjimą ir, žinoma, lytinį potraukį. Kad oralinis arba analinis santykiavimas, kaip ir *coitus interruptus* ir t. t., anuomet iš esmės irgi buvo žinomas, mes patiriame dažniausiai iš vienuolių parašytų atgailos knygų[12], kuriomis su nuostabą keliančiu smulkmenų išmanymu siekta išguiti krikščionims bet kokį domėjimąsi erotika. Tačiau fizinės sueities praktikų draudimas nieko nesako apie ją lydinčias emocijas. Jei nedarysime apriorinės (ir sykiu nepagrįstos) prielaidos, kad meilės (dabartine samprata) būta visais laikais ir visur, tai šaltiniuose nuolat rasime nuorodų, kad lyčių tarpusavio bendravimas paprastai buvo ne glaudus, emocijų požiūriu turtingas dviejų individų ryšys, o tik seksualinis potraukis arba socialiniu poreikiu pagrįsta sąjunga, kurios partneris (tai pasakytina bent jau apie vyrą) palyginti lengvai buvo keičiamas.

Kodėl nepripažįstama, kad ankstyvieji Viduramžiai buvo kitoniški ir šioje srityje? Juk visose gyenimo srityse įvyko labai didelių pokyčių, lydėjusių Romos imperijos barbarizavimo, o vėliau germanų įsigalėjimo procesą, antai susikūrė genčių sąjungų valstybė ir feodalizmas. Klaidinga prielaida, jog būta nepertraukiamo tęstinumo (Antika – Viduramžiai), iš dalies aiškinama tuo, kad žodis „amor" ankstyvųjų Viduramžių tekstuose buvo verčiamas neteisingai. Lyčių santykiuose tai reiškė ne „meilę" dabartine prasme, o tiesiog „seksualinį geismą". Pavyzdžiui, Grigalius Tūrietis VI a. pabaigoje pasakoja savo *Frankų istorijoje* (9, 27) apie tai, kaip vienas hercogas „in amorem puellolae ruit"[13], įsimylėjo vieną mergaitę. Iš tolesnio pasakojimo sužinome, kad čia kalbama ne apie romantišką įsimylėjimą, o apie kūnišką geismą: kadangi mergaitė savo noru negula į kunigaikščio lovą, jis su savo tarnais tol muša ją per veidą, kol jai iš nosies pasipila kraujas. Tos pačios istorijos autorius kitoje vietoje pasakoja, kad vestgotų princesę Galsvintą (Galswintha) „magno amore diligebatur"[14] labai mylėjo jos vyras karalius Chilperichas (561–584). Tačiau kitame sakinyje labai aiškiai pasakoma, ką čia reiškia „amor": „Su savimi ji turėjo didelius turtus". Būtent turtas čia yra vyriško intereso, įvardyto kaip „amor", pagrindas („enim"). Daugelis kitų tekstų irgi

rodo, jog lyčių santykiams būdingo „amor“ negalima tapatinti su mūsų žodžiu „meilė“.

Tačiau yra ir kitų įrodymų. Pasaulietinėje lotynų poezijoje VI–X a., o liaudies kūryboje iki XII a. beveik neegzistavo meilės tema. Žinoma, kai kurie literatūrologai daro prielaidą, kad ankstyvaisiais Viduramžiais klestėjo liaudies kalbomis kuriama meilės lyrika, nes jie mano, kad „winileodos“, kurias perrašinėti ir platinti Karolis Didysis 789 m. vienuolėms uždraudė,[15] reikia versti „meilės lyrika“. Kadangi neišliko jokio šios tekstų rūšies pavyzdžio, neįmanoma įrodyti, kad minėtosios dainos yra meilės dainos mūsų vartojama prasme. Galimas daiktas, tai buvo erotinės dainos, nes, šiaip ar taip, jos kilusios iš vaisingumo magijos sferos ir prieš jas dažnai pasisakydavo Bažnyčios Susirinkimai, bet labiau tikėtina, kad jos buvo tiesiog smagios dainelės pagoniško arba nekrikščioniško turinio; senąja vokiečių aukštaičių kalba žodis „wini“ nėra susijęs su lytimi ir reiškia paprasčiausiai „bendražygis, draugas“. O kalbant apie vadinamąsias senovės anglų elegijas, arba moterų raudas, reikia pasakyti, kad iš šių kalbos požiūriu labai sunkių tekstų visai neaišku, ar čia ne religinės alegorijos, o gal tai net kario palydovo skundas savo ponu. „*Jarcha*“, romantiškos meilės dainos ir raudos, kilusios iš islamiškos Ispanijos ir laikomos „ankstyvųjų Viduramžių“ meilės poezija, sutinkamos tik XI a. viduryje ir buvo kuriamos tokioje teritorijoje, kur susimaišė krikščionių romanų, žydų, islamo arabų kultūros; jas cituoja hebrajiškai rašantys poetai, jos neišplito už tos teritorijos, kurioje gyveno Ispanijos krikščionys, perėmę arabišką kultūrą, taigi jos neįrodo, kad ankstyvaisiais Viduramžiais Vakaruose būta meilės. Apie panašios struktūros senąsias portugalų *lantigas de amigo* rūmų dainas iki XII a. pabaigos neturime patikimų žinių. Taip pat ir kronikose nieko nekalbama apie meilės santykius arba savižudybę dėl meilės be atsako.

Bet svaresnis negu šis *argumentum e silentio*, liečiantis menkai paliudytą pasaulietinę ankstyvųjų Viduramžių poeziją, yra argumentas, susijęs su religine literatūra, kurios išliko visai nemažai. Žmogaus meilė religinio pasaulio asmenims, vertinant fenomenologijos požiūriu, reiškiasi ta pačia komunikacijos sistema, kaip lyčių tarpusavio meilė (ką jau buvo pastebėję Viduramžių teologai, pvz., Bernardas Klervietis).[16] Peržiūrėjus ankstyvųjų Viduramžių religinius tekstus matyti, kad juose vyrauja tolimo teisiančio valdovo paveikslas, kad dar nežinomas vėlesnių laikų mistikų meilės pilnas susitikimas su Dievu. Tai aiškiai matyti ne tik amžininkų maldose[17], bet ir ypač gausiuose aprašymuose vizijų, kuriose

tikintieji tiesiogiai susidurdavo su anuo pasauliu. Tik apie kai kuriuos Karolingų laikų intelektualus, kaip antai Alkuiną ir Otfrydą Veisenburgietį, galima pasakyti, kad ryšys su Dievu, kurį jie mezgė, jau buvo įkvėptas ne baimės, o veikiau meilės, tačiau IX a. pabaigoje jis nutrūksta. Ir kodėl nė vienam lotynų teologui XI a. pabaigoje nerūpėjo jau nuo Origeno († 254) žinoma Senojo Testamento Giesmių giesmės interpretacija, pasak kurios nuotaka esanti mylinti žmogaus siela, o visas tekstas – tikinčiojo ir jo Dievo meilės istorija? Priešingai, nuotaka paprastai interpretuojama kaip Bažnyčia, taigi kolektyvas, nes dar nepribrendo sąlygos skleistis meilei, tam tikrai individualybės sampratai.

Apskritai galima pasakyti, kad praktiškai dar niekas nerodo, jog būta gilaus Dievo arba Kristaus meilės jausmo, kurio tiek daug jau XII amžiuje; kol kas tų dalykų dar neįmanoma lyginti. Tai pagrindinis argumentas čia reiškiamai nuomonei apie ankstyvųjų Viduramžių emocijas be meilės, nes turint galvoje gausiai išlikusius religinius raštus kaip tik ir negalima taip argumentuoti, kaip iš dalies elgiamasi pasaulietinės raštijos paveldo sferoje – čia pirmiausia turime remtis prielaida, kad dauguma pasauliečių nemokėjo rašyti. Tačiau atsižvelgus į šį faktą dar reikėtų paaiškinti, kodėl anglosaksų vienuolynuose buvo perrašinėjami pasaulietiniai tekstai, antai senovės anglų epai arba mįslės, netgi nekrikščioniški užkalbėjimai, bet tarp tų tekstų niekada nebūdavo meilės lyrikos. Tikriausias atsakymas: todėl, kad jos nebuvo. O jos nebuvo todėl, kad tas jausmas, kurio išraiška ji yra, žmonėms buvo nepažįstamas.

4. Apie meilės sampratos, kuri būtų gerokai panaši į mūsąją, atsiradimą, apie „meilės atradimą brandžiaisiais Viduramžiais“ galima kalbėti tik XI a. pabaigoje ir XII amžiuje; ji buvo atrasta ir dvasinėje, ir pasaulietinėje sferoje, ir atrasta stulbinančiai nauju būdu. Tik nuo šių laikų randame paliudytus istorinių asmenybių likimus, pvz., Sibilė Jeruzalietė ir Gi de Lusinjanas, Petras Abelaras ir Eloiza, taip pat Eleonora Akvitanietė, kuriems meilė vaidino itin svarbų vaidmenį. Tai, kad tokių pavyzdžių visiškai nebuvo ankstyvaisiais Viduramžiais, yra dar viena nuoroda į esminį pokytį, įvykusį jausmų istorijoje. Meilės atradimas yra komponentas visas sritis apėmusios brandžiųjų Viduramžių permainos; ypač didelės permaina buvo „individo atradimas“[18], iš pradžių susijęs su *leisure-class* mažuma. Įvairiapusius ryšius su „XII a. Renesansu“, urbanizacija, ordinų reformomis ir t. t. dar būtina tyrinėti atskirai.

Idant neklaidintume savęs moderniomis asociacijomis: klausimo

dėl sutuoktinio pasirinkimo Viduramžių meilės istorijoje galima neliesti, nes per visą epochą (ir ilgai po to) dėl santuokų tardavosi kone vien šeimų tėvai, būdavo atsižvelgiama į ekonominius, politinius ir socialinius aspektus, vaikų balsas čia visiškai nieko nereiškė; taip buvo priimta visuose visuomenės sluoksniuose. Vis dėlto pabėgimai, pagrobimai, slaptos santuokos – apie juos kalbama ypač vėlyvaisiais Viduramžiais – buvo retenybė. Brandžiaisiais Viduramžiais teologai pradėjo reikalauti teisės moteriai pačiai apsispręsti, tačiau tas reikalavimas berods taip ir liko popieriuje. Su brandžiaisiais Viduramžiais šis požiūris vis labiau buvo iškeliamas bažnytinėje teisėje, tačiau labai abejotina, ar jis itin pakeitė praktiką, nes tėvų valios nevaržė jokie įstatymai, tėvai galėjo panaudoti visas įmanomas priemones sutikimui išgauti; pvz., tai vaizdingai aprašoma palaimintosios Kristinos von Markyate († po 1154) biografijoje: norėdami priversti ištekėti būsimąją šventąją, jos tėvai naudojo visas priemones – nuo mušimo iki magijos.[19] O kad santuoka negalėjo būti institucija, kurioje būtų galėjusi atsirasti abipuse lygybe ir pagarba paremtos simpatijos koncepcija, esanti „tikros meilės“ (mūsų supratimu) prielaida, rodo tai, kad ištisą epochą žmona buvo pajungta vyrui. Kaipgi apibrėžia šv. Izidorius Sevilietis (apie 560–636) savo *Ethymologiae* skirtumą tarp vyro ir moters? Jų fizinė jėga nevienoda. Kodėl vyras stipresnis? Kad moteris būtų pajungta vyrui, idant, jei ji sumanytų jam nepaklusti, jo aistra neverstų jo geisti kitos.[20] Taigi teisinis ir socialinis legalizavimas prievartinio reikalavimo atlikti santuokines priedermes, taip pat ir pasirinkimo galimybės nebuvimas sudarant santuoką nulėmė tai, kad kaip tik institucionalizuotas lyčių bendras gyvenimas netapo čia aptartos emocijų istorijos raidos atspirties tašku.

Vienuolynas ir rūmai – štai tos dvi socialinės vietos, kur brandžiaisiais Viduramžiais buvo atrasta meilė. Ši meilė rutuliojasi dviem kryptimis, ir taip bus per visą Europos istoriją; viena – tai susivienyti jau šiame gyvenime skatinanti mistinė Kristaus meilė, kita – žemiška lyčių tarpusavio meilė.

Vienas seniausių tekstų, kuriame formuluojamas meilės santykis su Kristumi, priklauso palaimintajam benediktinų abatui Rupertui Doiciečiui († 1129–1130), žymiam istorijos teologui. Autobiografijoje jis pasakoja apie savo nepaprastai intymų pasibučiavimą su Kristumi: sapne, verčiamas noro apkabinti Nukryžiuotąjį, pribėga prie jo ir ilgai jį bučiuoja. „Aš jaučiau, kaip mielai jis priėmė tokią meilės išraišką (*gestum dilectionis*), nes bučiuojamas jis pražiojo burną, kad aš galėčiau giliau

pabučiuoti“ (... *cum inter osculandum suum ipse os aperiret, ut profundius oscularer*).[21] Negalėtume pateikti jokio panašaus pavyzdžio iš ankstesnių šimtmečių, tačiau jų gausu vėlesniais laikais Kristaus mistikos tekstuose. Nuo tada, kai cistersų abatas šv. Bernardas Klervietis (1090–1153) sielos jungtuvių metaforą Senojo Testamento Giesmių giesmėje pateikė (nepaisant alegorijos) kaip aistringą kiekvieno tikinčiojo sielos ir jos sutuoktinio Kristaus meilės istoriją, pasipila pasakojimai apie ekstatinį susijungimą su Dievu. Bernardo interpretacijoje rasime draminių metaforų, antai Giesmių giesmėje nuotaka, mylinti siela, sako: „Aš neturėsiu ramybės, kol jis manęs nepabučiuos savo burnos bučiniu... Aš prašau, aš maldauju, aš meldžiu: tegu jis bučiuoja mane savo burnos bučiniu!“[22] Sielą užvaldo abipusės meilės troškimas: „redamari“. „Meilei nereikia jokios priežasties, jokio atpildo, išskyrus ją pačią; jai atpildas yra meilė. Aš myliu, nes aš myliu, aš myliu, kad mylėčiau.“[23] Bernardas nusako tai citata iš Augustino laiško: „Priežastis, kodėl mes turime mylėti Dievą, yra pats Dievas; saikas be saiko mylėti!“[24]

Nuo XII a. pabaigos iki dabar parašyta šimtai autobiografinių pasakojimų, kuriuose meilės, o dažnai ir erotikos kalba vaizduojamas tikinčiųjų susijungimas su dangiškuoju jaunikiu, jie dažnai nesiskiria nuo mūsų jausmų žmogui. Daugumos jų autorės yra mistikės, kurių dvasinis meilės gyvenimas aprašytas daugybėje biografijų: jose nuolat pasikartoja susijungimo su Kristumi motyvas (*unio mystica*) – ekstatinis vizinis susitikimas su mylimuoju, arba Kristaus kančios išgyvenimas (užuojauta kaip vienijančios meilės forma).

Greta šių praktiniais pergyvenimais pagrįstų ir juos liudijančių šaltinių, kurie ankstyvaisiais Viduramžiais neturėjo jokių analogų, XII a. pradedami kurti teoriniai traktatai apie Dievo meilę; tai literatūros žanras, kuriame apmąstomas Švč. Trejybės asmenų, taip pat žmogaus ir jo Kūrėjo meilės ryšys. Paryžiaus augustinai kanauninkai Hugonas († 1141) ir Ričardas Viktoriškiai († 1173) meilės veikimą vaizduoja kaip Švč. Trejybės *raison d'etre*, nes Tėvas savo palankumo negali apriboti tik savimi, jam reikia „socialiter amare“[25], jo tobulai meilei reikia atsako, Sūnaus, ir iš šių dviejų asmenų tarsi įasmeninimas arba jų meilės ryšio vaisius kyla Dvasia: tų abiejų asmenų jausmų atskleidimas. Toks meilės iškėlimas kaip (esamos) dogmos pagrindimas buvo svetimas ankstesnėms teologų kartoms. Bažnytiniame mene XII a. irgi atsiranda tokios meilės liudijimų: siela ir sielos jaunikis vaizduojami intymiame pokalbyje, apsikabinę, netgi besibučiuoją.[26]

Labiau žinomos negu tie mentaliteto istorijos požiūriu tokie svarbūs naujos Dievo meilės liudijimai yra žinios, kilusios iš žmogiškosios meilės sferos. Viena vertus, dvasininkai arba tie, kurie ketina jais būti, XII a. sukuria daugybę pasaulietinių meilės dainų, dalį vagantų lyrikos. Joje pirmą kartą nuo Antikos laikų erotika vėl yra tema, kartais apdainuojama visai atvirai.

„Hosculetur hos, maxillam,
Juvenis, dum tenet illam.
Tangat pectur et papillam
Satis aptam et puxillam.
Femur femori iungatur,
Fructus Veneris sumatur..."[27]

(Kol ją laiko, jaunuolis tebučiuoja jos burną, skruostą, teliečia krūtinę ir spenelį – labai glotnų ir švelnų. Šlaunis tesusipina su šlaunimi, Veneros vaisius tebūnie skinamas.)

Neatsitiktinai tuo pačiu metu pasaulietinėje kultūroje atrandama rūmų riterių meilė. Iš pradžių pietų Prancūzijoje, kur XI a. pabaigoje pirmasis mums žinomas trubadūras, hercogas Vilhelmas IX Akvinietis, sukuria savo meilės eilėraščius; netrukus juo paseka visas pulkas trubadūrų, taip pat ir kelios trubadūrės moterys. Vėliau panašūs dalykai dedasi šiaurės Prancūzijoje (truverai), paskui vokiškai kalbančiose žemėse (minezangas), Italijoje ir Anglijoje. Po kurio laiko regime įvairias rūmų meilės formas, vienos jų labai artimos mūsų sampratai (pvz., ištikimybės ir abipusiškumo iškėlimas), kitos dar turi svetimų elementų (pvz., meilė tik iš tolo, be atsako). Jos suprastinos kaip elitiniuose sluoksniuose vykstanti diskusija apie naujo emocionalumo horizonto lyrinį interpretavimą[28]; žinoma, tą emocionalumą pirma reikėjo išgyventi, ir tik tada jis įgavo eilėraščio arba dainos pavidalą. Tai, kad čia eksperimentuojama, rodo tas dalykas, jog poetas savo poemose galėjo panaudoti įvairias meilės koncepcijas. Jau Vilhelmas klasiškai formuluoja meilę kaip egzistencijos pagrindą:

„Quar senes lieys non puesc viure,
Tan tai pres de s'amor gran fam...
Totz lo joys del mon es nostre,
Dompna, s'amduy nos amam."[29]

(Nes be jos aš negaliu gyventi, aš esu alkanas jos meilės... Visi pasaulio džiaugsmai yra mūsų, valdove, kai mes vienas kitą mylime.)

Jis čia aukština abipusę meilę, tačiau kitos jo dainos yra ypač brutualios arba nešvankios.

Taip pat daug pasako tai, kad atsirado naujas epinis žanras: tik XII a.

antroje pusės vėl atsiranda (Antikos pabaigoje išnykęs) meilės romanas. Novatoriškuose šiaurės Prancūzijos kūriniuose dažniausiai pasakojama apie garsiųjų Antikos porų meilę (pvz., Enėjas ir Lavinija)[30], taip pat apie Artūro riterių meilės nuotykius (pvz., Lancelotas ir Geneverė), ypač Chrétienas de Troyes žavi savo dažnai psichologiškai lengvai suprantamu mylinčiųjų aprašymu.[31] Šie kūriniai greitai paplito kitų tautų kalbomis, tai rodo, kad dvaro, o vėlyvaisiais Viduramžiais ir miestelėnų pasaulis visoje Europoje naująją meilės sampratą priėmė su didžiausiu susidomėjimu.

Nekeista, kad XII a. pabaigoje buvo parašyti ir pirmieji meilės teorijos ir didaktikos kūriniai, žymiausias jų yra traktatas *De amore*, kurio autorius Andriejus Capellanus (apie 1180). Nors jis čia aiškiai remiasi Ovidijaus kūriniu *Meilės menas*, pasirodo, kad ir čia Antikos tradicija veikia tarsi pagalbinė jėga dabarties poreikiams: iš romėnų rašytojų kūrinių galima pasisemti daug pavyzdinės medžiagos, didžiųjų įsimylėjėlių porų istorijų, taip pat literatūrinių modelių jausmų pasauliui analizuoti. Šiuo atžvilgiu terminas „XII a. Renesansas" visiškai teisingas.

Tačiau vienas pasakojimas, atkeliavęs iš keltų pasaulio[32], Tristano ir Izoldos meilės istorija, europiečių sąmonėje turėjo tapti paradigma, kas esanti meilė, kokia ji turėtų būti, kur ji – tokia „tikra", „gryna", „gili" – turėtų vesti: į neišskiriamą buvimą kartu arba į mirtį.

> „ein senedaere,
> ein senedaerin,
> ein man, ein wîp;
> ein wîp, ein man.
> Tristan, Isot;
> Isot, Tristan."[33]
>
> (vienas vyras, viena moteris, viena moteris, vienas vyras. Tristanas, Izolda; Izolda, Tristanas.)

Vien tik šių dviejų vardų jungtimi Gorfrydas Strasburgietis išreiškia neišskiriamą dviejų besiilginčių žmonių buvimą kartu: yra šis, tik šis vyras, ir ši, tik ši moteris, kurie vienas kitam yra *raison d'etre* nuo pat pradžios (nes meilė yra naujos egzistencijos pradžia) iki pabaigos jų gyvenimo, kuris stoja atverdamas išsipildymo negalimumą. Taip meilės jausmas įgavo Vakarams būdingą išraišką: atrodo, kad meilė kone būtinai sujungta su kančia, tiek romane, tiek poezijoje, tiek mistikoje. Be abejonės, meilės vaizdiniai vėlesniais šimtmečiais dar keitėsi, tačiau brandžiųjų Viduramžių tradicijoje, kurią ką tik aptarėme, mes tebegyvename ir dabar, kai ilgimės gilaus, abipusio, nuolatinio ir išskirtinio meilės ryšio.

Kad taip besiskleidžiant meilei išryškėja ir civilizavimo, t. y. instink-

tų slopinimo, procesas, mano nuomone, yra neabejotinas dalykas. Savaime suprantama, kaip ir visų mentaliteto istorijos inovacijų atveju, taip ir šiuo ankstesnis vyro elgesio būdas – tiesiog pasiimti sau moterį be asistavimo ir švelnumo – neišnyko, jis gyvuoja netgi dabar. Tačiau didžiojoje rūmų meilės lyrikos dalyje jau esama delsimo tarpsnio, kuris įvedamas prieš (ir lyrikoje) geidžiamą susijungimą: tai tarnavimas mylimajai ir mylimojo brendimas. Mylimos būtybės ilgesys ir kančia dėl jos sentimentaliu būdu ženklina (pasaulietinėje sferoje kone vien vyrų formuluojamą) brandžiųjų Viduramžių meilės idealą bei abipusiškumo siekimą – čia pirmą kartą krikščioniškųjų Vakarų istorijoje, net jei apsiribosime vien šia sritimi, turima galvoje neeschatologinė lyčių lygybė, nors ji beveik nepraktikuojama. Tačiau šios vyrų fantazijos paklusti savo mylimajai už „atpildą" bei noras, kad moteris „iš tiesų" ir „širdingai" atsilieptų į vyro meilę, laikui bėgant skatino vis daugiau individų kitaip elgtis su kita lytimi.

5. Vėlyvaisiais Viduramžiais minėtos tendencijos iš esmės rutuliojosi toliau. Dabar meilė kartais būna pati tikriausia *raison d'etre*, ji net sukelia karus – tai gerai žinoma iš nelaimingos Agnietės Bernauer istorijos: kadangi jaunasis hercogas Albrechtas III Bavarietis įsimylėjo tarnaitę ir ją vedė, jo tėvas 1435 m. liepė ją paskandinti, o tada Albrechtas patraukė prieš jį į karą. Tai, kad ir miestelėnų pasaulyje puoselėjama meilės lyrika, antai meisterzangas, ir kad plinta atitinkamo turinio liaudies knygos (pvz., *Tristanas ir Izolda*), rodo, jog kažkada buvęs tik aukštuomenės idealas dabar pasklido visoje visuomenėje. Alegorinių meilės mokslų suklestėjimas liaudies kalbomis rodo, kad meilė labai dažnai buvo intelektinės analizės ir didaktinių pastangų objektas.

Taip pat ir religinės sferos šaltiniai aiškiai liudija, jog įsigalėjo Kristaus kap mylimojo, su kuriuo tikintieji norėtų susivienyti sužadėtinės ir kančios mistikoje (taigi per užuojautą), įvaizdis. Tai, ką pasakoja moterys, kaip antai Mechtilda Magdeburgietė, Hadevijcha arba Gertrūda Helftietė (XIII a.), ir vyrai, pvz., Heinrichas Seuse (XV a.), apie savo jausmų pasaulį, atitinka mūsų meilės sampratą. Antai Hadevijcha vaizduoja vieną iš savo mistinių susitikimų su Kristumi: „Paskui jis pats atėjo pas mane, apkabino mane, priglaudė prie savęs, ir visi mano sąnariai jautė jį palaimoje, taip, kaip to troško mano širdis, mano žmogiškoji prigimtis. Išoriškai aš buvau visai patenkinta... Paskui aš pasinėriau į savo mylimąjį tiek, kad visiškai ištirpau jame..."[34] Kaip intensyviai ir konkrečiai

charizma apdovanotos moterys galėjo išgyventi savo meilę Kristui, rodo vėlyvaisiais Viduramžiais gausiai paliudyti mistinio nėštumo atvejai, apie kuriuos pasakoja ne tik eretikės, bet ir kanonizuotos šventosios, pvz., XIV a. šv. Brigita ir Dorotėja Montaunietė, išgyvenusios jį kaip kūno fenomeną, patvirtintą pašalinių stebėtojų.[35] Tokie pasisakymai ir reiškiniai praktinėje mistikoje paliudijami nuo brandžiųjų Viduramžių pabaigos iki dabarties, o tai rodo, kad ši emocija iš esmės nuolat buvo patiriama ir vertinama per visą šį laikotarpį.

Nauja Viduramžių pabaigoje yra tai, kad vis labiau pradėjo ryškėti viena tendencija: visuomenė vis labiau pritarė seksualumui: ji geriausiai matyti madoje, kuri ligi tol neįsivaizduojamu būdu išryškino specifines lyčių detales (žr. p. 84). Ši tendencija trumpą laiką buvo tokia stipri, kad palietė ir bažnytinį meną; katalikų kapelionas Hieronimas Emseris 1522 m. pripažįsta, „kad tapytojai ir skulptoriai kuria mielų šventųjų atvaizdus taip begėdiškai ištvirkusius ir bjaurius, kad net pagonys taip bjauriai nevaizdavo nei Veneros, nei Kupidono...", o pasaulietiški paveikslai „smarkiai sujaudrina kūną, nuodėmę ir gėdą"[36]. Tokios dievobaimingos knygos, kaip antai brolių Limburgų *Les tres richas heures du Duc de Berry* (prieš 1416), pavaizduotomis skaistyklos scenomis[37] veikiau žadino susidomėjimą moters anatomija, kuriam vargu ar vieta maldaknygėje. Panašius dalykus regime iliustracijose, dedamose daugybės gotikinių rankraščių paraštėse – tai, kas anksčiau būdavo nustumta į pašalį, dabar puikuojasi centre. Kai kurie literatūros žanrai, antai erotinė novelė, linksmos istorijos, švankai, vėliau kai kurių užgavėnių vaidinimų itin didelis laisvumas sulig XIII šimtmečiu pradeda negrįžtamai rutuliotis ta pačia kryptimi, nors ir Katalikų, ir Reformatų Bažnyčios (ypač kalvinistų) į tai reagavo ypač aštriai. Nežiūrint visų naujovių, kurias Naujaisiais amžiais teko išgyventi taip pat ir meilei, Viduramžiais suformuotos meilės kategorijos iki pat dabar apsprendė mentalitetą.

IŠNAŠOS

[1] FLANDRIN, 48 ir t. – [2] BULLOUGH/BRUNDAGE, 11 ir t. – [3] BRUNDAGE, 612 – [4] DINZELBACHER, Sex – [5] WACK, 202 – [6] *Le chevalier de la charette* pos. 4670 ir t., sud. M. ROQUES, Paris 1969, 142 ir t. – [7] Pavyzdžių pateikia ir M. CAMILLE, Image on the Edge, London 1992 – [8] J. DELUMEAU, Le Péché et la Peur. La Culpabilisation en Occident, Paris 1983 – [9] Sud. J. J. F. FIRTH, Toronto 1971, 230 – [10] Visioni di s. Francesca Romana, sud. M. PELAEZ: Archivio della R. Società romana di storia patria 14 (1891), 365–409, 390, 394 – [11] Šia tema, kai iškeliami kiti dalykai, žr.: O. PFISTER, Das Christen-

tum und die Angst, ND Frankfurt 1985, 521: Register s. v. Sexualethik. – [12] FLANDRIN; PAYER – [13] Sud. V. M. OLDONI, Milanas 1981, II, 410 – [14] *Historia Francorum* 4, 28 (ten pat, 338) – [15] *Capitulare* 23,19, Monumenta Germaniae Historica, Cap.1, 63 – [16] *Super Cantica* 20, 6 – [17] C. RICHSTAETTER, Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung, Köln 1949, 41 ir t.; J. A. JUNGMANN, Christliches Beten in Wandel und Bestand, München 1969, 72 – [18] C. MORRIS, The Discovery of the Individual, London 1972 – [19] C. H. TALBOT (Sud.), The Lif e of Christina of Markyate, Oxford 1959; P. DINZELBACHER, Christina 2: Lexikon d. Mittelalters 2, 1983, 1917 – [20] *Etymologiae* 11, 2, 18 ir t. – [21] *In Matthaeum* 12, Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis 29, 1979, 383 – [22] *Super Cantica* 9, 2 ir t., sud. J. LECLERCQ ir kt., S. Bernardi Opera, Roma 1957 ir t., I, 43 t. – [23] *Super Cantica* 83, 4, ten pat, II, 300 – [24] *De diligendo Deo* 1, 1, ten pat, III, 119 – [25] RICHARD, *De Trinitate* 3, 11, sud. G. SALET, Paris 1959, 190; plg. J. HOFMEIER, Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor, München 1963 – [26] Abbildungen bei E. A. MATTER, The Voice'of my Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity, Philadelphia 1990 – [27] TH. LATZKY (Sud.), Die Carmina erotica der Ripollsammlung: Mittellalteliches Jahrbuch 10 (1975), 138–201, 192 – [28] R. SCHNELL, Die „höfische" Liebe als „höfischer" Diskurs über die Liebe: J. FLECKENSTEIN (Sud.), Curalitas, Göttingen 1990, 231–301 – [29] *Chanson* 8, sud. A. JEANROY, Paris 1927 – [30] R. MERTES, Die Liebe in der antikisierenden Dichtung des 12. Jahrhunderts, Diss. Wien 1970 – [31] O. SCHULTZ, Die Darstellung psychologischer Vorgänge in den Romanen des Kristian von Troyes, Halle 1903 – [32] Jausmų istorijoje ji turi atskirą tradiciją, kuri čia neaptariama. – [33] *Tristan*, sud. R. KROHN, Stuttgart 1980, eil.128 ir t. – [34] *Vision* 7 t., sutrumpinta; P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Visionsliteratur, Darmstadt 1989, 144–154 – [35] DINZELBACHER, Gottesgeburt – [36] CHR. GÖTTLER, Die Disziplinierung des Heiligenbildes durch altgläubige Theologen nach der Reformation: Wolfenbütteler Forschungen 46 (1990), 263–298, 280 ir t. – [37] Tai Jeano Colombes miniatiūra: E. POGNON, Das Stundenbuch des Herzogs von Berry, Stuttgart 1983, 82 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

Amour, mariage et transgression au MA, sud. D. BUSCHINGER/A. CREPIN, Göppingen 1984 – W. BEUTIN, Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance, Würzburg 1990 – W. BEUTIN, Über die Kapelle, die an dem Bauch gebaut ist. Sakral- und Sexualsprache im Mittelalter: Mediaevistik 3 (1990), 7–26 – R. BOASTE, The Origins and Meaning of Courtly Love, Manchester 1977 – J. BRUNDAGE, Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe, Chicago 1987 – V. BULLOUGH/J. BRUNDAGE (Sudarytojai), Sexual Practices and the Medieval Church, Buffalo 1982 – J. CHYDENIUS, Love and the Medieval Tradition, 1977 – A. CLASSEN, Erotik als Spiel, Spiel als Leben, Leben als Erotik: Mediaevistik 2 (1989), 7–42 – J. COPPIN, Amour et mariage dans la littérature française du nord au moyen âge, Paris 1961 – B. DEMYTTENAERE, Vrouw en sexualiteit. Een aantaal kerkideologische standpunten in de vroege middeleeuwen: Tijdschrift voor geschiedenis 86 (1973), 236–261 – P. DINZELBACHER, Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter: Saeculum 32 (1981), 185–208 – P. DINZELBACHER, Gefühl und Gesellschaft im Mittelalter. Vorschläge zu einer emotionsgeschichtlichen Darstellung des hochmittelalterlichen Umbruchs: G. KAISER/J.-D. MÜLLER (Sudarytojai), Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensformen um 1200, Düsseldorf 1986, 213–241 – P. DINZELBACHER, Sozial- und

Mentalitätsgeschichte der Liebe im Mittelalter: U. MÜLLER (Sud.), minne ist ein swaerez spil, Göppingen 1986, 75–110 – P. DINZELBACHER, The Beginnings of Mysticism Experienced in Twelfth-Century England: M. GLASSCOE (Sud.), The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter Symposium IV, Cambridge 1987, 111–131– P. DINZELBACHER, Pour une histoire de l'amour au moyen âge: Le Moyen Age 93 (1987), 223–240 – P. DINZELBACHER, Liebe im Frühmittelalter. Zur Kritik der Kontinuitätstheorie: Zeitschrift f. Literaturwissenschaft u. Linguistik 1974 (1989), 12–38 – P. DINZELBACHER, Liebe: Lexikon d. Mitelalters, 5, 1991, 1965–1968 – P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Sexualität. Die Quellen: Privatisierung der Triebe? (Akten des gleichnamigen Kongresses in Wien 1991), spausdinama – P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993 – P. DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland, Paderborn 1993 – P. DINZELBACHER, Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der psychosomatischen Konsequenz einer theologischen Metapher: Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur (Akten des gleichnamigen Kongresses Düsseldorf 1992), spausdinama – P. DRONKE, Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric, Oxford 1965/66 – Konzepte der Liebe im Mittelalter, sud. W. HAUBRICKS (Zeitschrift f. Literaturwissenschaft u. Linguistik 19/74), Göttingen 1989 – J.-L. FLANDRIN, Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle), Paris 1983 – D. JACQUART/CL. THOMASSET, Sexuallity and Medicine in the Middle Ages, Princeton 1988 – J. LECLERCQ, Monks and Love in Twelfthe-Century in France, Oxford 1979 – A. LEUPIN, Barbarolexis. Medieval Writing and Sexuality, Cambridge/Mass. 1989 – S. C. LEWIS, The Allegory of Love, Oxford 1936 – U. LIEBERTZ-GRÜN, Zur Soziologie des „amour courtoise", Heidelberg 1977 – Love and Marriage in the Twelfthe-Century (Mediaevalis Lovaniensia ser. I, stud. VIII), Leuven 1981 – J. E. MOORE, Love in Twelfth-Century France, Philadelphia 1972 – R. NELL, L'érotique des troubadours, Toulouse 1963 – D. D. OWEN, Noble Lovers, London 1975 – P. PAYER, Sex and the Penitentials, Toronto 1984 – L. POLLMANN, Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs, Heidelberg 1966 – J. ROSSIAUD, Dame Venus. Prostitution im Mittelalter, München 1989 – B.ROY (Sud.), L'Erotisme au Moyen Age, Montreal 1977 – R. SCHNELL, Causa amoris, Bern 1985 – R. SCHNELL, Die „höfische Liebe" als Gegenstand von Psychohistorie, Sozial- und Mentalitätsgeschichte: Poetica 23 (1991), 374–425 – L. TH. TOPSFIELD, Troubadours and Love, Cambridge 1975 – M. F. WACK, Lovesickness in the Middle Ages, Philadelphia 1990 – A. WEIR/J. JERMAN, Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches, London 1986.

Peter Dinzelbacher

1. Jei biologinės ir fiziologinės sąlygos nebūtų pasikeitusios, meilė visais laikais būtų buvusi paprasta ir tokia pati. Gamta būtų reikalavusi daryti tai, ko žmonės, vyrai ir moterys, negali nedaryti, nes jie gadintų savo sveikatą. Taip samprotavo dvariškis ir karininkas Brantôme'as (apie 1540–1614): „quant aux loix d'honneur qui leur deffandent cela, qu'allegue Boccace, la pluspart des femmes s'en mocquent, disans pour leur raisons vallables que les loix de nature vont devant, et que jamais elle ne fit rien en vain, et qu'elle leur, a donné des members et des parties si nobles pour en user et mettre en besoigne, et non pour les laissers chaumer oysivement... et que bien souvent, pour faire chaumer ceste partye, il leur en arrive de grands maux et dangers de vie." (O dėl garbės įstatymų, kurie jiems tai draustų, tai, Boccaccio liudijimu, dauguma moterų iš to juokiasi ir tam turi svarbių priežasčių: gamtos įstatymai yra svarbesni, ji nieko nedaro veltui, ji davė jiems puikias galūnes ir kūno dalis, kad jie būtų naudojami ir užimti, o ne pūdymuotų ir nieko neveikiant būtų užmiršti... dažnai iš to kyla didelės blogybės ir pavojai gyvenime, kai jie šias kūno dalis palieka „pūdymuoti"). Brantôme'as pridurdamas dar prakeikia „fascheuse continance", piktybišką susilaikymą, nuo kurio labiausiai padeda *coitus*: „la cohabitation charnelle"[1]. Pažymėtina, kad jis rėmėsi prieš 300 metų gyvenusiu autoriumi ir kad nepripažino dviejų dalykų: meilės suvaržymo dėl garbės ir askezės principo. Iš tikrųjų meilė yra nepaprastas dalykas, procesas, kuris būtinai vyksta su komplikacijomis, ir net kasdieniame gyvenime, taip pat ir ankstesniais laikais, pasižymi didele įvairove, meilę modifikuoja įvairiausi vaizdiniai, kurie kilo iš jos pačios ir kurie savo ruožtu jai daro grįžtamąjį poveikį, be to, jai daro įtaką religija, etika, visuomenė bei įvairios institucijos.

Meilės mąstymas skleidėsi skirtingais, net prieštaringais požiūriais, drauge ir heterotetinėmis ir antitetinėmis seksualumo koncepcijomis. Šekspyras lygina meilę su karščiavimu, liguista būsena: „My love is a fever, longing still / For that which longer nurseth the disease". (Mano meilė yra karščiavimas. Jis trokšta materijos, kuri tik didina ligą.)[2] Ji esanti ne kas kita, o beprotybė, rašė Ariostas (1474–1533): „Che non e in somma Amor se non insania"[3], tai jis patvirtina savo herojaus *Orlando*

furioso, pašėlusiojo Rolando, patirtimi. Antra vertus, ji turi būti neatsiejama nuo ištikimybės, pastovumo, nekitumo – štai dar viena Šekspyro citata: „Love is not love / Which alters when it alteration finds." (Tai ne meilė, kuri pasikeičia, jei ji keičiasi.)[4] Regint šiuos prieštaravimus, būtų galima pamanyti, kad Naujieji amžiai šiuo požiūriu parodė netrikdomą pažangą – nebeliko seksualinės priespaudos, o radosi seksualinė laisvė. Tačiau raidos linija buvo vingiuota. Antai Des Périers XVI a. pabrėžė: „Comment estes vous bien si neuf de penser que les femmes ne doibvent avoir leur plaisir comme les hommes? Pensez vous qui'il faille aller a l'escolle pour l'apprendre? Nature l'enseigne assez." (Kaip Jūs galite taip kvailai galvoti, kad moterys nepatiria tokio pat malonumo kaip vyrai? Ar Jūs manote, kad reikia eiti į mokyklą to išmokti? Gamta pati to moko.)[5] XIX a. gamta mokė ko kito, o gal ji visai nutilo. Pritardamas šiai minčiai, vienas anglų autorius rašė: „Geriausios motinos, žmonos ir namų šeimininkės mažai arba nieko nežino apie seksualinį pasitenkinimą. Meilė savo namams, vaikams ir domėjimasis šeimos priedermėmis yra vienintelės aistros, kurias jos pažįsta. Dažniausiai dorovinga moteris netrokšta patirti jokių seksualinių džiaugsmų... Ištekėjusi moteris nenori, kad su ja būtų elgiamasi kaip su meiluže."[6] Praėjus šimtui metų, jau nebeklausiama, ar moterys patiria ir ar nori patirti orgazmą – šiuo požiūriu dabartis vėl susišaukia su Des Périers mintimis – tik klausiama, ar orgazmas turėtų būti klitorinis, ar vaginalinis, ir ar jie abu nesudarą „anatominės ir fiziologinės visumos".[7] Meilės koncepcijos raida net XX a. nepadėjo atsirasti vieningam požiūriui, kas apskritai esanti meilė: dvasinė jėga, erosas, kuriems priešinasi seksas, ar vien–tik–seksas? Viena autorė 1960 m. paskelbė dramatišką eroso apologiją: „Šiaip ar taip, stipriausias jo varžovas dabar yra seksas; jis dvigubai pavojingas, nes prisidengęs „meilės" vardu, dedasi esąs erosas ir užvaldė kone visą pasaulį."[8] Ji turbūt turėjo galvoje ne moderniąją (gelmių) psichologiją, kuri seksualumą, erosą ir meilę traktuoja kaip sinonimus, o veikiau juslinės meilės pervertinimą šiais laikais. XX a. vykstančioje diskusijoje vartojama sąvoka „seksualinė revoliucija", kuria apibūdinamas požiūris į kūnišką meilę; daugelis autorių šį laimėjimą laiko neabejotinu, kiti jį neigia. Seksualumo ir meilės paveikslas Europoje bus dar margesnis, jei atsižvelgsime į žymius regioninius skirtumus, kaip tai padarė Stendhalis savo kūrinyje *De l'amour* (1822)[9], antai šiaurės Europos gyventojams krintančius į akis pietiečių ypatumus bei pietų Italijos vyrams būdingą „madonos kompleksą" arba tai, kad net pačios kilmingiausios (garbaus amžiaus) Ispanijos damos

visai nesivaržydamos pasakoja „nešvankiausius anekdotus“.[10]

Kai kalbama apie pastovumą ir kitimą, apie tolydumą ir netolydumą žmonių požiūryje į seksualumą ir meilę Naujaisiais amžiais Europoje, susiduriama ne vien su galimu izoliuoti kasdienybės fenomenu. Kadangi meilė siekia, jog visuomenėje reikšmingos kultūrinės institucijos ją normintų, formuotų ir funkcionalizuotų, prijaukintų, klasifikuotų arba tik atvaizduotų (religija, teologija ir Bažnyčia; valstybė ir teisė; šeima ir santuoka; mokslas; menas; ekonomika), tai pokyčiai vienoje arba keliose iš minėtų institucijų sąlygoja naują požiūrį į seksualumą; taip pat vyksta ir priešingas procesas: naujas požiūris į meilę sukelia permainas vienoje ar keliose kultūrinėse sistemose. Antai pagrindinis „seksualinės revoliucijos“ komponentas, seksualumo ir dauginimosi sąryšio panaikinimas[11], beletristikoje seniai nebebuvo naujiena, be Aretino *Ragionamenti* (1534–1536), reikšmingiausias Naujų laikų pradžios erotikonas buvo Nicolas Chorier (apie 1658) *Aloisijos Sigėja pokalbiai*; jame autorius protingos moters Tulijos lūpomis paneigė teiginį, kad „sėkla vis dėlto turėtų atlikti žmogaus dauginimosi uždavinį“[12]. Maždaug tuo pačiu metu Anglijoje Karolio II rūmų gydytojas Kondonas išrado – jo vardu pavadintą – kontraceptinę priemonę.[13] Mokslas (biologija, chemija, visų pirma hormonų tyrimai ir „piliulės“ atradimas) XX amžiuje suteikė galimybę vis didesnei gyventojų daliai atlikti lytinius santykius, kurie daugiau nebebuvo susiję su gyvybės pratęsimu.[14] Atsirado naujos galimybės: dirbtinis apvaisinimas, lyties pakeitimas (operuojant transseksualą). Pakitusio požiūrio į meilę priežastis buvo permainos Bažnyčioje (pagarbos askezei, celibatui sumažėjimas). Įsigalėjus autonomijos postulatui, kuris buvo pripažintas visuomenėje, susilpnėjo faktinė priklausomybė nuo Bažnyčios, valstybės, taip pat ir nuo šeimyninės heteronomijos (tėvo teisė, tėvų teisė); sensaciją sukėlė viena šios susilpnėjusios priklausomybės forma – moterų emancipacija. Kiti požiūrio pasikeitimai susiję su perversmu mokslo teorijoje ir praktikoje, pavyzdžiui, seksualinėje psichologijoje, bei su ekonominėmis permainomis (sekso komercializavimas). Apžvelgus pusės tūkstantmečio periodą nuo 1500 m., matyti, kad požiūris į seksualumą gerokai pakito, antai atlaidžiau vertinami ikisantuokiniai ir nesantuokiniai lytiniai santykiai, tolerantiškiau traktuojami iškrypimai (arba įvairumai, nukrypimai), požiūris į erotinį meną ir netgi menkaverte laikomą pornografiją tapo atlaidesnis.

2. Atradus meilę brandžiaisiais Viduramžiais[15], Renesansas ne tik išplėtė meilės apmąstymą, bet ir grąžino juslinei meilei jos teises. Askezė,

celibatas, skaista, taigi dvasios nuskaidrintas susilaikymas, buvo priversti pasitraukti. H. Bebelio kūrinyje *Facetia* (XVI a. pradžia) išreiškiamas to laiko pagrindinis bruožas: vienas vyras senam vienuoliui išpažįsta savo paleistuvystes. Vienuolis graudžiai pravirksta; nusidėjėlis labai nusimena: ar jo nuodėmė tokia sunki? Nuodėmklausys ima jį guosti ir paaiškina, jog jis tik prisiminęs savo jaunystę: „dabar aš, o varge, jau niekam tikęs ko nors siekti“[16]. Tokią atgailą buvo galima geriau atlikti pirma pasidžiaugus gyvenimo ir meilės malonumais, šiuo atveju pavyzdys galėtų būti popiežius Aleksandras VI, kuris 1501 m. Visų Šventųjų dienos išvakarėse kartu su Lukrecija ir Čezare Bordžijomis Vatikane žiūrėjo 50 garsių kurtizanių baletą.[17] J. Donne'o (1572–1631) eilės geriausiai apibūdina visos epochos nuostatą: „To our bodies turn we then, that so / Weak men on love reveal'd may look.“ (Todėl į savo kūnus gręžiamės, kad taip silpni žmonės į atskleistą meilę pažvelgti galėtų.)[18] XVI a. grožio idealas, taip pat ir mada, iškelia kūniškumą, gebėjimą mylėti ir gimdyti: moteryje itin drąsiai pabrėžiamos krūtys, vyro figūroje kaip oda aptemptu rūbu išryškinamos kojos, o jo lyties organai ir slepiami, ir pabrėžiami jo „gėdos apvalkale“.[19] Dailėje irgi pabrėžiamas žmogaus kūnas, pavyzdys galėtų būti Urso Grafo (apie 1485–1527/1528)[20] piešiniuose plunksna vaizduojami meilužės ir prostitutės, kareiviai ir markitantės. Trumpuose pasakojimuose kalbama apie potenciją, ypač dažnumo požiūriu (... kiek kartų per tam tikrą laiką)[21]. Impotencija baugino, tas pat pasakytina ir apie jėgas atimančią senatvę. Tačiau net seniai neatsilikdavo meilėje; humanisto Thomo Platterio (1499–1582) antroji žmona Estera 1573–1580 metais jam pagimdė šešis vaikus.[22] Mažuose prozos kūriniuose priekaištus moterims, topus, pamažu išstumia diferencijuotas požiūris, taigi programine būtų galima laikyti Bandello (apie 1485 – apie 1561) nuostatą – jis laikė arogantiška, visiška kvailyste visas moteris matuoti vienu masteliu: „bene presontuosa e temeraria pazzia guidicar tutte le donne d'una maniera“[23]. Menininkai vis dažniau išdrįsdavo vaizduoti ir seksualinius motyvus, antai meilę tarp moterų (Bojardo, Ariostas); Brantôme'as paskelbė pirmuosius užrašus apie meilę sekso istorijos požiūriu „donna con donna“.[24] Tačiau kyla įspūdis, kad tokios laisvės mąstyme ir mene dažniausiai buvo siejamos su išskirtiniais žmonėmis: menininkais, prostitutėmis arba (aukštųjų) aristokratijos sluoksnių atstovais. Antai Marguerite de Valois (1553–1615) vaizduoja turnyrą rūmuose, beje, tai tos pačios iškilmės, kurios baigėsi „Baltramiejaus naktimi“: karalius, abu jo broliai bei hercogai de Guise ir de Auma-

le pasirodė persirengę amazonėmis (pasikeitimas lyčių vaidmenimis).[25]

Žinoma, žmonės, ypač žemutiniai sluoksniai, toli gražu negalėjo nevaržomai išgyventi juslumo, to daryti neleido visų pirma ekonominės sąlygos. Antai Lutheris, paklaustas, ar vargšai irgi galį tuoktis, atsakė teigiamai.[26] Karo, pvz., Trisdešimties metų karo, negandos pasiturintiems sluoksniams kartais sukeldavo nepasitenkinimą (maždaug tokį, kokį jautė Boccaccio *Dekamerono* (1348–1353) veikėjai, kuriems meilės poezija patarnavo kaip priešnuodis maro metu). Logau (1604–1655) rašė: „Nuo tada, kai karo vargai beveik išnaikino gėrį, / Mums, teisus drauge, liko viena, / Gražiai sakant: gimdyti vaikus vieną po kito.“[27] Kita seksualumą apribojanti priežastis buvo ligos, maras, ypač pati bjauriausia iš „venerinių“ ligų, kuri Naujaisiais amžiais kaip epidemija nuvilnijo per Europą, – sifilis.[28] Seksualumą ribojo ir vis dar galiojanti tėvo teisė (tėvo teisė apvesdinti vaikus savo nuožiūra), kurios padarinius kritikavo įvairūs autoriai (nuo Boccaccio *Dekamerone* IV/1 iki Schillerio *Klastoje ir meilėje*); jie siekė, kad ši teisė būtų taikoma apdairiau arba būtų sušvelninta (Lutheris, Cervantesas savo novelėse). Neribota laisvė buvo neleistina ir mene. Lukiano (apie 120–180 m. pr. Kr.) *Asilo romano* vertime į vokiečių kalbą vis tose pačiose vietose praleidžiamas tekstas, tai daryta nuo Niklas von Wyle (XV a.)[29] iki Wielando (XVIII a.): tabu buvo atviras lytinio akto – ir heteroseksualaus, ir homoseksualaus – vaizdavimas. Boccaccio *Dekameronas* Kontrreformacijos laikais buvo įtrauktas į draudžiamų knygų sąrašą. Būtent Aretino, vienas žymiausių epochos pornografų, kritikavo Michelangelo *Paskutinį teismą* Siksto koplyčioje (1508–1512), nes toje freskoje vaizduojamos nuogos figūros; aštuoniasdešimtmetis popiežius Paulius IV įsakė „aprengti“ joje vaizduojamus dvasininkus – šį uždavinį atliko Daniele da Voltera (1509–1566), dėl to gavęs pravardę „il Braghettone“, kelnių dirbėjas.[30]

Be viso to, ką naujo Reformacija atnešė Vokietijai ir kaimyninėms šalims, jai priskiriama ir seksualinės revoliucijos bruožų. Lutherį jo priešininkai laikė aistrų įsikūnijimu, į jį buvo žiūrima kaip į baisiausią nusidėjėlį, kuriam kovoje su Roma pirmiausia rūpėjo nusimesti vienuolio abitą, nes jau vien dėl to, kad jis, buvęs vienuolis, 1525 m. vedė iš vienuolyno pabėgusią vienuolę Kathariną von Bora, Lutheris tapo eretiku. Garbūs Katalikų Bažnyčios istorikai reiškė jam tokius priekaištus net ir Naujaisiais amžiais. Reformatorius, taip kaip ir Renesanso literatūra, meilę vertino kaip prigimties galią, o ne kaip „savivalę“ (t. y. tai, kas priklauso nuo žmogaus), kuri svarbesnė negu valgymas ir gėrimas; todėl gydytojai

nėra neteisūs, laikydami seksualinį suvaržymą ligos priežastimi[31]. Instinktas vienodai galingai valdo beveik visus žmones, išskyrus „impotentus“, „kaplūnus“ ir vieną kitą aukštą, turtingos dvasios žmogų, tokį, kuris pats gali valdyti save[32]. Kadangi šio instinkto nevalia išgyventi nevaržomai, Lutheris paskelbė santuoką visuotine (beveik) visų žmonių gyvenimo forma, pagrindiniu „būviu“. Jame įkurdinama meilė kaip aistra. Lutherio koncepcijoje sujungiamas į santuoką juslumo tenkinimas ir (dvasinė) meilė. Nors nė vienas iš šių komponentų nebuvo naujas, tokia santuokos samprata sukėlė dvejopą skandalą: viena, ji itin kirtosi su senąja Bažnyčios samprata, antra, ji skelbė tam tikrą hierarchiją; santuoka staiga pasidarė svarbesnė už askezę, celibatą ir skaistumą, pasak jos, netgi netekėjusios moters nėštumas turėjo būti malonus Dievui, priešingai, vienuolių skaistumas[33] turėjo būti malonus velniui. Vis dėlto jo koncepcijoje pastebimas akivaizdus prieštaravimas: „gamtos“ kūrinys, kuris, Lutherio požiūriu, drauge buvo ir „Dievo kūrinys“, buvo nuodėmingas, nes „jokia santuokinė priedermė neatliekama be nuodėmės“[34]; tai aporija, kuri sudygo krikščioniškojo mokslo dirvoje, ir Lutheris negalėjo jos įveikti.

3. Meilė, santuoka ir juslumas, tas iš trijų dalių sudarytas vienis, buvo gražus idealas, sunkiai įkūnijamas epochoje, kai vis labiau įsigalėjo piniginis ūkis. *Moll Flanders*, pasakotoja pirmuoju asmeniu, kurios vardu pavadintas D. Defoe romanas (1722), blaiviai pastebėjo: „Aš ir čia matau, kad ne visada tuokiamasi danguje, kad santuoka dažniausiai pagrįsta blaiviu išskaičiavimu; ji turi tarnauti interesams ir skatinti verslą. Meilė joje vaidina labai nedidelį vaidmenį arba išvis jokio ... grožis, protas, linksmas būdas, geras elgesys ir pamaldumas ... irgi nėra svarbiausia, tik pinigai daro moterį geidžiamą. Vyrai renkasi meilužę savo nuožiūra, ji turi būti graži, dailiai sudėta, linksma ir žavi, o žmona gali būti bjauri ir siaubingo būdo, svarbiausia yra jos pinigai.“[35] E. Fuchsas reziumavo: „Jungtuvės yra tik juridinė biznio kalkuliacijos formulė ... Aukštuomenė sujungia du vardus ... arba ... vieną vardą ir turtą; pasiturintys miestelėnai sujungia dviejų žmonių turtą arba prie turto prijungia luomą ... vidutinieji ir smulkieji miestelėnai sujungia pajamas arba vyro darbo jėgą ir moteriškąjį individą, kurio pagrindinis gyvenimo uždavinys – racionaliausiai išnaudoti gyvenimo teikiamas kuklias galimybes. O proletarai dažniausiai tuokiasi todėl, kad „dviese pigiau gyventi“.[36] Komercinį santuokų pobūdį atitiko vedybinių skelbimų pasirodymas. Pirmasis toks pasirodė 1695 m. Anglijoje: „Džentelmenas, 30 metų, sakosi turįs daug

turto ir norėtų vesti jauną damą, kurios turtas sudarytų apie 3 000 svarų."[37] Dėl žemutinių sluoksnių neturto Anglijoje atsirado „moterų pardavimo" paprotys; vyras viešai galėjo siūlyti pirkti savo žmoną kitam vyrui; taip turėjo būti atlyginamos žemutiniams sluoksniams per brangios skyrybos[38]. Nekaltybė buvo moters-prekės kokybės indikatorius, tai pasakytina ir apie netekėjusias, ir apie ištekėjusias. Anglų konservatorius Samuelis Johnsonas (1709–1784) sakė: „Pagalvokite, kokia svarbi moters nekaltybė visuomenei. Nuo jos priklauso visi pasaulio turtai ... moters neskaistumas atima iš teisėto savininko avis, fermas, viską."[39] Britų keliautojas Lediard'as apie 1730 m. kalvinistiškajame Bremene matė, kaip „nusidėjėlė" mergaitė turgaus aikštėje buvo nuplakta, o paskui jai įspaustas įdagas; kitą jis sutiko darbo ir pataisos namuose, kur ji, uždaryta tėvo valia, turėjo verpti (tėvo teisės patvirtinimas).[40] Kadangi moteriai tuokiantis reikėjo įrodyti savo skaistumą, kaip ir Renesanso laikais klestėjo dirbtinio fizinės mergystės atstatymo praktika.[41]

1648–1789 metų laikotarpis seksualumo istorijoje vadinamas „galantiškumo metu"[42] (nuo ispanų k. žodžio „galan" – elegantiškas vyras, meilužis). Jaunikis, ypač iš kilmingųjų, vertino save kaip užkariautoją, kuris, beje, garbino moterį, bet tik todėl, kad ji turėjo tam tikrą vertę kaip malonumų šaltinis. Todėl moterų mada pabrėžė erotinį žavesį – krūtis, dubenį, klubus. Jų privalumais galėjo mėgautis nukariautojas, kurio triumfas reiškėsi tuo, jog jis stengėsi labai įspūdingai užgauti moters gėdos jausmą.[43] Tipas, kuriame vyras atpažino save, buvo Don Žuanas ispanų dramaturgo Tirso de Molina kūrinyje *El burlador de Sevilla* (1630), kurio garsiausia forma tapo Mozarto opera *Don Giovanni* (1787). Kaip stipriai kartais skaistybės idealą pajuokdavo ir (kilmingos) damos, rodo pfalco grafienės Luizės Hollandinės, Maubuisono moterų vienuolyno abatės (1622–1700), pavyzdys: ji vienuolyne pagimdė ne mažiau kaip 14 vaikų, spėjama, visus nuo skirtingų vyrų, ir mėgdavo prisiekti „par ce ventre qui a porte 14 entants" (šiuo pilvu, kuris išnešiojo 14 vaikų).[44]

Seksualumo įvairumą aukštuomenė berods toleravo. Bažnyčios istorikas abatas de Choisy (XVII a.) didesnę savo gyvenimo dalį praleido vilkėdamas moteriškus drabužius ir savo patirtį aprašė knygoje[45]; XVIII a. diplomatas D'Éon darbavosi irgi persirengęs moterimi. Flagelantizmas ir vojerizmas buvo įprastas reiškinys. Viešų egzekucijų metu vykdavo masinės orgijos: gatvėse būdavo išprievartaujama šimtai moterų, nusiaubiami viešnamiai, išnuomotuose balkonuose meilės žaidimais smagindavosi turtingesniųjų luomų atstovai.[46] Nešvanki literatūra klestėjo, pvz.,

markizo de Sade (1740–1814) kūriniai. Pornografijos užuomazgos (masiškai paplitę nešvankūs kūriniai, estetikos požiūriu dažnai menkaverčiai) datuojamos apie 1750 m.; pirmoji pornografinė knyga yra J. Clelando *Memoirs of a Woman of Pleasure* (1749, kitas pavadinimas *Fanny Hill*). Nešvankiai literatūrai būdingas atviras sekso vaizdavimas; tokio atvirumo, apskritai paėmus, sau neleido tų laikų menas, nors vadinamajame „frivoliškajame mene" niekada netrūko seksualinių užuominų: rožė simbolizavo genitalijas, rožės pumpuras – merginą, suskilęs veidrodis ar sudaužytas ąsotis – prarastą nekaltybę.[47]

4. Nuo XIX a. slenksčio F. Schleiermacheris (*Intymūs laiškai*, 1800), atsigręžęs į praėjusius šimtmečius, pašiepė jų meilės sampratą: tai gražios barbariškumo ir apsimetinėjimo sąjungos „sunokęs vaisius". Jo ateities vizija: „Meilė turi prisikelti, naujas gyvenimas turi suvienyti ir užauginti sparnus išblaškytiems jos nariams, kad ji džiugi ir laisva valdytų žmonių protus bei jų darbus ir išsklaidytų tariamų dorybių šešėlius."[48] Tai dar viena romantinė programa, viena iš daugelio romantiškos meilės koncepcijų (išpopuliarėjo kita, ta, kurioje meilė buvo sujungta su mirtimi[49]). Tai, kas pagaliau radosi tikrovėje, buvo ne meilės, o ekonominių ir moralinių viduriniojo luomo interesų viešpatavimas; „tušti tariamų dorybių šešėliai" dar labiau ištįso. Vėl buvo skelbiama triguba vienybė: dvasios aistra išgrynintas juslumas turėjo būti įjungtas į santuoką, kurios tikslas buvo vaikų gimdymas; tebebuvo reikalaujama iki jungtuvių likti skaisčiam ir abiem pusėms laikytis ištikimybės. Tačiau iš tikrųjų viešpatavo toks perdėtas drovumas ir moralinis veidmainiavimas, kad buvo nedrįstama ištarti tokių žodžių kaip „keliaraištis" ir „kelnės" (romanistas W. Alexis sąmoningai sulaužė tabu, 1846 m. pavadinęs savo romaną „Pono fon Bredowo kelnės")[50]; jau Schleiermacheris rašė, kad žodžiai „skaistus" ir „padorus" skambėjo nepadoriai[51], nes jie priminė savo priešingybę. Buržuazijos klasė, kuri ketino sukurti „iš tiesų dorovingą pasaulio tvarką", bent jau gražią jos iliuziją, stengėsi atsiriboti nuo *ancien regime* „nedorovingumo". Jos tikslas buvo pašalinti lytiškumą iš viešumos.[52] Be to, buvo persekiojamos „slaptos ydos", nusigaunant net iki miegamųjų; labiausiai užsimota prieš onanizmą. XVIII a. prieš jį buvo pradėta kampanija, kuri savo ruožtu buvo tikras socialinis–patologinis fenomenas; imtasi tokių priemonių, kaip antai „infibuliacija" (genitalijų surakinimas ir vaikinams, ir merginoms, kad jie negalėtų lytiškai santykiauti)[53]. Vyriškų drabužių uniformiškumas pridengė seksualumo žavesį, tačiau moterų drabu-

žiai reiškė tam tikrą dvilypumą: viena vertus, moteris „buvo nuoga su drabužiais", antra vertus, moteris slėpė apatinę kūno dalį (krinolinų mada).[54]

Lyginant su šiais dalykais, XX a. seksualinės revoliucijos rezultatai ganėtinai svarūs; pirmiausia meilė kaip juslumas ir dvasinė aistra buvo atsieta nuo santuokos, o santuoka ir meilė nuo tikslo daugintis. „Žmonės gali lytiškai santykiauti kiek panorėję ir negimdyti vaikų bei lytiškai nesantykiaudami gimdyti tiek vaikų, kiek panorės"[55]. Politine prasme dirvą



„PIRMASIS MEDAUS MĖNESIO KETVIRTIS"
Paulio Gavarni litografija (1839)

paruošė liberalizmas, moterų emancipacija ir seksualinės reformos sąjūdis. Tiesiog neįkainojamas yra mokslo nuopelnas: biologijos, medicinos mokslo, empirinių sekso tyrimų (Hirschfeldas, Kinsey ir kt.), gelmių psichologijos (Freudas ir jo sekėjai); įgyta žinių apie moters orgazmą, vaikų seksualumą. Pakito visuomenės požiūris į seksualinius variantus, taip pat ir teisės sferoje (baudžiamosios teisės reformos). Katalikų Bažnyčia „visu griežtumu draudžia" seksualines fantazijas[56], tačiau N. Friday dėka jos buvo pripažintos. Žinia, girdėti balsų, įspėjančių pernelyg nesidžiaugti seksualiniu išlaisvinimu: nors ir apribotas, tebegyvuoja „buržuazinis modelis".[57] Galimas daiktas, ŽIV liga, kaip kadaise sifilis, sukels naują baimės bangą. Mums gresia „seksualumo deseksualizavimo" pavojus, nes genitalumas – tas tironas – užgniaužė „aukštesnįjį instinktą".[58] Be to, išlaisvinta meilė pateko į dar didesnę nelaisvę, „seksualinio gyvenimo komercializavimą ir trivializavimą"[59]. Aišku, kad Schleiermacherio vizijos įgyvendinimas vis dar yra ateities uždavinys.

IŠNAŠOS

[1] *Les Dames Galantes*, Paris 1907, 329 ir t.; Vertimas: G. HARSDOERFFER, Das Leben der galanten Damen, 2 t., Frankfurt 1981, II t., 121 ir t. – [2] L'Orlando Furioso, Florencija 1832, 541 (24. Ges., Str.1) – [3] Englische Gedichte aus sieben Jahrhunderten, sud. L. L. SCHÜKING, Leipzig 1956, 64 ir t. – [4] Ten pat, 62 ir t. – [5] *Nouvelles récréations et jouyeux devis*, sud. L. LACOUR, 2 t., Paris 1874, I t.,186; Vertimas: H. FLOERKE, Die neuen Schwänke und lustigen Unterhaltungen, gefolgt von der Weltbimmel, 2 t., München ir kt. 1910, I t., 242 – [6] Acton, cit.: S. MARCUS, Umkehrung der Moral. Sexualität und Pornographie im viktorianischen England, Frankfurt 1979, 48 – [7] MASTERS/JOHNSON, 69 – [8] KÖHN-BEHRENS, 9 – [9] Passim – [10] R. KÖNIG/F. BAUER ir kt., 356 – [11] H. SCHENK: Psychologie heute, 6 – [12] Leipzig 1903, 180 – [13] E. FUCHS, II, 288 – [14] MORUS, 356 – [15] Plg. P. DINZELBACHER, Über die Entstehung der Liebe im Hochmittelalter: Saeculum 32 (1981), 185 ir t. – [16] G. ALBRECHT, Deutsche Schwänke in einem Band, Berlin ir kt. 1977, 21 – [17] H. KÜHNER, Lexikon der Päpste, Zürich ir kt. 1956, 164 – [18] Englische Gedichte (žr. 3 išn.), 74 ir t. – [19] E. FUCHS, I, 170, 179 ir t. – [20] Jau nekalbant apie įžymybes, kaip antai B. P. P. Rubens. Plg. U. GRAF, Federzeichnungen. 36 Bildtafeln, Pratarmė: M. PFISTER-BURKHALTER, Wiesbaden be metų – [21] W. BEUTIN, 229 ir t. – [22] Thomas und Felix Platters und Theodor Agrippa d'Aubignés Lebensbeschreibungen, sud. O. FISCHER, München 1911,165–168 – [23] Le Novelle: Scrittori d Italia, II t, Bari 1911, 270 – [24] W. BEUTIN, 414 ir t. – [25] M. VON VALOIS, Memoiren, Briefe und sonstige Dokumente ihres Lebens, sud. W. FRED, 2 t., Leipzig 1912, II t., 103 – [26] M. LUTHER, 42 ir t. – [27] F. v. LOGAU, Sinngedichte, Berlin 1967, 76 – [28] MORUS, 149–153 – [29] Plg. N. VON WYLE, Translationen, sud. A. v. KELLER, Stuttgart 1961, XIII; LUKIAN, Werke in 3 Bdn., vertė CHR. M. WIELAND, Berlin ir kitur 1974, II, 350–387– [30] MORUS,164 ir t. – [31] M. LUTHER, *Vom ehelichen Leben* und andere Schriften über die Ehe, sud. D. C. G. LORENZ, Stuttgart 1978,14, 41– [32] Ten pat, 16 ir t. – [33] Ten pat, 36 ir t. – [34] Ten pat, 44, 14 – [35] Romane, sud.

N. MILLER, 2 t., Gütersloh be metų, 56 – [36] E. FUCHS, II, 312 – [37] E. FUCHS, II, 318 – [38] Ten pat, 326 ir t. – [39] J. BOSWELL, Das Leben Samuel Johnsons und Das Tagebuch einer Reise nach den Hebriden, Leipzig 1984, 533 – [40] H. SCHWARZWÄLDER, Reisebeschreibungen des 18. Jahrhunderts über Norddeutschland: Reise und soziale Realität am Ende des 18. Jahrhunderts, sud. W. GRIEP/H.-W. JÄGER, Heidelberg 1983, 157 – [41] E. FUCHS, II, 291– [42] Plg. E. FUCHSo II tomo pavadinimą, taip pat MORUS skyriaus pavadinimą, 186 – [43] E. FUCHS, II, 230 – [44] Ten pat, 368 – [45] Vokiškas leidimas: Der Abbé de Choisy in Frauenkleidern. Memoiren, Frankfurt 1969 – [46] E. FUCHS, II, 452 – [47] Ten pat, 296; Plg. Kleisto komediją! – [48] F. SCHLEGEL/F. SCHLEIERMACHER, Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels „Lucinde" (Sammelausg.), Frankfurt 1964, 95 – [49] GAY, Leidenschaft, 58; PRAZ, passim – [50] E. FUCHS, III, 30 ir t. – [51] (Žr. 48 išn.), 105 – [52] E. FUCHS, III, 6, 116 – [53] VAN USSEL, 137 ir t., 146, 161 ir t. – [54] E. FUCHS, III, 170, 189 – [55] MORUS, 356 – [56] R. ALLENDY, 68 – [57] VAN USSEL, 217 – [58] TH. ADORNO: F. BAUER ir kt., 303 – [59] SH. HITE, 452 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

K. ABRAHAM, Gesammelte Werke in 2 Bdn., sud. J. CREMERIUS, Frankfurt, 1971– L. ANDREAS-SALOME, Die Erotik, sud. V. E. PFEIFFER, München 1979 – F. BAUER ir kt. (Sudarytojai), Sexualität und Verbrechen. Beiträge zur Strafrechtsreform, Frankfurt ir kt. 1963 – S. DE BEAVOIR, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Gütersloh be metų – W. BEUTIN, Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance, Würzburg 1990 – E. BORNEMAN, Lexikon der Liebe, 2 Bde., München 1969 – B. BUDA, Psychologie der Sexualität, Frankfurt 1977 – H. ELLIS, Geschlecht und Gesellschaft. Grundzüge einer Soziologie des Geschlechtslebens, 2 Teile, Würzburg 1910 ir t. – S. FERENCZI, Schriften zur Psychoanalyse, sud. V. M. BALINT, 2 Bde., Frankfurt 1970/72 – H. FRAHM, Empfängnisverhütung, Reinbek 1968 – S. FREUD, Gesammelte Werke,18 Bde., London (vėliau Frankfurt) 1940 ir vėliau. – N. FRIDAY, Die sexuellen Phantasien der Frauen, Reinbek 1984 – N. FRIDAY, Die sexuellen Phantasien der Männer, Reinbek 1984 – P. GAY, Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1987 – P. GAY, Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter, München 1987 – M. HIRSCHFELD, Geschlechtsverirrungen, Flensburg 1986 – SH. HITE, Hite Report. Das sexuelle Erleben der Frau, München 1977 – A. KINSEY ir kt., Das sexuelle Verhalten der Frau, Berlin ir kt.1963 – A. KINSEY ir kt., Das sexuelle Verhalten des Mannes, Berlin ir kt. 1964 – CH. KÖHN-BEHRENS, Der bedrohte Eros. Eine Kritik der modernen Liebe, München 1960 – K. KRAUS, Sittlichkeit und Kriminalität, Frankfurt ir kt.1966 – M. LUTHER, *Vom ehelichen Leben* und andere Schriften über die Ehe, sud. D. C. G. LORENZ, Stuttgart 1978 – W. H. MASTERS/V. E. JOHNSON, Die sexuelle Reaktion, Reinbek 1984 – J. ST. MILL, Die Hörigkeit der Frau, Berlin [3]1891 – K. MILLETT, Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft, München 1974 – J. PAULY, Die Problematik der Perversionen, Hamburg 1961– M. PRAZ, Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik, München 1963 – Psychologie heute/Special, Frauen/Sexualität, 3 (1990) – I. L. REISS, Freizügigkeit, Doppelmoral, Enthaltsamkeit, Reinbek 1970 – TH. ROSEBURY, Der Reinlichkeitstick. Flora und Fauna des menschlichen Körpers, Hamburg 1969 – B. SCHMAUSSER, Blaustrumpf und Kurtisane, Stuttgart 1991 – G. SEESSLEN, Lexikon der erotischen Literatur, München 1984 – E. SHORTER, Der weibliche Körper als Schicksal. Zur Sozialgeschichte der Frau, München ir kt. 1984 –

STENDHAL, Über die Liebe, Leipzig 1950 – G. R. TAYLOR, Im Garten der Lüste. Herrschaft und Wandlungen der Sexualität, Frankfurt 1970 – R. ZAPPERI, Der schwangere Mann. Männer, Frauen und die Macht, München 1984.

Wolfgang Beutin

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

R. ALLENDY, Die Liebe, München – PH. ARIES ir kt. (Sudarytojai), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt 1984 – J. ATKINS, Sex in Literatur, London 1970 – R. BARNHOUSE/U. HOLMS (Sudarytojai), Male and Femal. Christian approaches to Sexuality, New York 1976 – V. BULLOUGH, Sexual Variance in Society and History, New York 1976 – H. P. DUERR, Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Frankfurt 1988 ir vėliau – P. ENGLISCH, Geschichte der erotischen Literatur, Wiesbaden [2]1987 – J.-L. FLANDIN, Le Sexe et l'Occident, Paris 1981 – M. FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit, Frankfurt 1977 – E. FUCHS, Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis Gegenwart, Berlin – M. M. HUNT, Der 7. Himmel, Frankfurt 1963 – H. KUHN, Liebe: Geschichte eines Begriffes, München 1975 – A. u. W. LEIBBRAND, Formen des Eros, Freiburg 1972 – N. LUHMANN, Liebe als Passion, Frankfurt 1982 – MORUS (R. LEWINSOHN), Eine Weltgeschichte der Sexualität, Reinbek 1965 – U. RANKE-HEINEMANN, Eunuchen für das Himmelreich, Hamburg 1958 – J. SOLE, Liebe in der westlichen Kultur, Frankfurt 1979 – R. TANNAHILL, Kulturgeschichte der Erotik, Wien 1982 – J. VAN USSEL, Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft, Reinbek 1970.

Religingumas

ANTIKA

1. Apžvelgiant Antikos laikų graikų ir romėnų požiūrį į religiją, į akis krinta, viena vertus, įvairovė, antra vertus, tendencija keisti religinius vaizdinius ir religinį elgesį. Ir graikams, ir romėnams būdingas formos ir turinio požiūriu labai diferencijuotas religingumas, kuris skleidėsi dar ir labai įvairiuose lygmenyse (nuo asmeninio pamaldumo ir vietinių kultų iki valstybinių kultų) ir kuris, priklausomai nuo tikėjimo stiprumo bei garbinimo objektų, turėjo daug variantų. Šią religinę įvairovę galima paaiškinti pirmiausia tuo, kad iki krikščionybės, kaip valstybinės religijos, įvedimo (IV a. pabaiga) politinės ir religinės institucijos žmonėms nenurodinėjo, kaip jie turi tvarkyti savo religinį gyvenimą. Tiesa, graikų miestuose valstybėse, didžiosiose helenistinėse imperijose ir respublikos bei imperijos laikų Romoje būta oficialaus pobūdžio kultų, tačiau jie turėjo konkurentų ir žmonėms visada palikdavo galimybę praktikuoti savo pamaldumą. Graikijoje religinio mąstymo ir religinių veiksmų įvairovę skatino dar ir tai, kad nebuvo bendros visai Graikijai religijos. Kadangi graikų pasaulį sudarė daugybė atskirų nepriklausomų valstybinių darinių (polių), tai kiekviename mieste skleidėsi ir savitos tikėjimo bei kulto praktikavimo formos.

Romėnų valstybė savo ruožtu irgi pasižymėjo religinės tolerancijos atmosfera: valdžia įsikišdavo tik tada, kai manydavo, kad pažeidžiama viešoji tvarka (antai apie 186 m. pr. Kr. imtasi priemonių prieš Bakcho kulto šalininkus)[1]. Tokios aplinkybės atsiliepdavo žmonių religingumui – savo troškimus ir poreikius, savo viltis ir baimes jie galėdavo išreikšti daug intensyviau ir netarpiškiau, negu tai būtų buvę įmanoma valstybės valdomoje religinėje aplinkoje. Taip drauge paaiškinamas ir antrasis Antikos religingumo požymis – kitimas. Iš esmės laisva nuo dogmatizmo ir neribotų pretenzijų religija Antikos laikais buvo ta sritis, kurioje žmonės labai jautriai galėjo reaguoti į politinės, visuomeninės ir ekonominės situacijos pokyčius. Kitaip negu vėlesnėmis istorinėmis epochomis, Antikos laikais religija turėjo tarnauti žmonių poreikiams, todėl religiniai vaizdiniai noriai buvo pritaikomi esamoms gyvenimo aplinkybėms.

Taigi pagrindiniai Antikos religijos bruožai buvo individualių arba kolektyvinių žemiškųjų interesų ir santykių atspindys.

2. Tai rodo jau ankstyviausios, mums konkrečiai žinomos graikų religinės pažiūros. Svarbiausi šaltiniai yra Homero epai *Iliada* ir *Odisėja*, kuriuose atspindimas ne Mikėnų laikotarpis (XIV–XII a. pr. Kr.), o veikiau vadinamieji „tamsieji amžiai“ (XI–IX a. pr. Kr.) ir epų atsiradimo laikotarpis (VIII a. pr. Kr.)[2]. Juose Homeras sukuria tokį religinį pasaulį, kuris atitiko valdančiosios aristokratijos herojiškumo sampratą ir mentalitetą, visuomenės, kuri savo sukurtu dievų pasauliu tarsi vaizdavo ir atkūrė save[3]. Svarbiausi šio dievų pasaulio požymiai buvo politeizmas ir antropomorfizmas: kaip žemiškuosius valdančiuosius sluoksnius sudarė aristokratų šeimų galvos, taip buvo tikima, kad Olimpe sėdi patriarchalinė draugija, susidedanti iš dvylikos nemirtingų pagrindinių dievų, globojančių tam tikras sritis, o pats vyriausias ir svarbiausias jų visų yra Dzeusas. Tie dievai buvo įsivaizduojami žmogaus pavidalu, jie, kaip ir žmonės, išgyveno meilę ir neapykantą, nesantaiką ir harmoniją, kovą dėl įtakos ir valdžios. Tarp dievų ir žmonių buvo nusistovėję kone partnerių santykiai: visas žmonių gyvenimas buvo dievų globojamas, o kad dievai būtų palankūs, jiems buvo aukojamos aukos.

Olimpo dievų šeimos, kurią geneologijos požiūriu apie 700 m. pr. Kr. savo *Teogonijoje* aprašė poetas Hesiodas[4], vaizdinio raida reiškė tai, kad buvo žengtas labai didelis žingsnis į religijos nudemoninimą. Dievai buvo sužmoginti, taigi iš dalies tapo artimesni bei patrauklesni; dabar jie jau skyrėsi nuo tokių pabaisų kaip minotaurai arba tokių milžinų kaip titanai, kurie ir buvo ankstesnių religinių pažiūrų turinys. Vis dėlto Olimpo panteono patrauklumui gerokai pakenkė du svarbūs dalykai. Viena, tai, kad dievų pasaulis buvo patrauklus aristokratijai, bet ne plačiosioms gyventojų, dažniausiai kaimo, masėms. Antra, toji religija buvo pritaikyta tik šiam gyvenimui, ji neatvėrė mirties ir pomirtinio gyvenimo perspektyvos. Žmogus gyveno suvokdamas, kad jam po mirties nėra ko tikėtis iš dievų, kad jo laukia nyki egzistencija Hado šešėlių karalystėje. Net Homero herojus Achilas skundžiasi, kad jam mieliau būti žemėje samdiniu negu mirusiųjų karalystėje valdovu.[5] Antikos žmogus tikėjosi, kad religija jį apgins ir apsaugos šiame dažnai pavojingame pasaulyje, kad ji pašalins mirties baimę. Aristokratai turėjo savuosius Olimpo dievus ir stengėsi išstumti mintį apie tolesnį egzistavimą požemio karalystėje ir įtikėti, kad bus šlovingai minimi, nes šiame gyvenime atliko daug

žygdarbių. Nekilmingi žmonės šios galimybės neturėjo, todėl nepriklausomai nuo oficialiai propaguojamos aristokratų religijos jie praktikavo savo pamaldumą, kurį neteisinga būtų laikyti primityviu (o taip daroma, nes tai buvo tų žmonių gyvenimo poreikius atitinkanti religingumo forma). Antropomorfinė dievų draugija ten, Olimpo viršūnėje, buvo per racionali valstiečiui, kuris medyje, gentyje, žvėryje, šaltinyje įžvelgė dievybės apsireiškimo formą, kuris apskritai visą gamtinę aplinką suvokė kaip paženklintą dievybės artumu. Žinoma, ne visada buvo galima atskirti, ar veikė gerosios, ar blogosios jėgos, dėl to liaudies religija toliau smarkiai krypo į ritualus ir veiksmus, kurie turėjo numaldyti pavojingus gamtos reiškinius (derlingumo apeigos, šventės, magija ir t. t.). Racionalizuota, išlaisvinta nuo demonų religija ir archajinis liaudies tikėjimas Antikos laikų Graikijoje visada gyvavo pagrečiui, tik pastarasis šiuolaikiniuose literatūros šaltiniuose susilaukė daug mažiau dėmesio.

3. Esminė religingumo permaina Graikijoje įvyko apie 600 m. pr. Kr., kai beveik visur prasidėjo perėjimas iš archajinės aristokratinės visuomenės į polio piliečių bendruomenę. Polį galima apibrėžti kaip savarankišką piliečių sąjungą, kurios centras yra miestas bei jį supanti teritorija. Netrukus susikūrė šimtai tokių polių visuomenių, jos turėjo savivaldą ir iki pat Romos imperatorių laikų buvo žmonių mąstymo ir veiklos modelis. Šios naujos sąlygos žmonių religingume paliko daug žymių. Dabar polių institucijos pasisavino oficialųjį kulto atlikimą. Be to, kiekvienas miestas turėjo savąją pagrindinę dievybę bei dievybę globėją, kurios kultas buvo ypač puoselėjamas (antai Atėnė Poliatidė Atėnuose). Remiantis religiniu pliuralizmu, tame pačiame polyje buvo galima garbinti ne tik pagrindinę dievybę, bet ir kitus dievus, nebūtinai kilusius iš tradicinio, Olimpo dievų kanono. Vis labiau ryškėjo nuolat didėjantis suartėjimas su Mažosios Azijos kultais.

Jei apžvelgsime daugybę šventyklų pastatų, statulų, švenčių, procesijų ir ceremonijų, skirtų miesto dievams, galėtume prieiti prie išvados, kad čia religingumas buvo giliai suleidęs šaknis. Pavyzdžiui, labiausiai žinomas Atėnų švenčių kalendorius parodo, kaip dažnai atėniečiai pagerbdavo savo globėjus – deives ir dievus. Reikšmingiausios iškilmės, kurių organizacija iš dalies reprezentuodavo ir kitas šventes, buvo deivės Atėnės garbei, jos mitiniam gimtadieniui skirtos *Panatėnajos*[6], švenčiamos kasmet *hekatombaiono* (liepa–rugpjūtis) mėnesio 28-tą dieną. Šios šventės centras buvo gausūs aukojimai bei didžiulė šventinė eisena į Akropolį,

kur deivei (kitaip tariant, jos statulai) buvo įteikiamas *péplos*, siuvinėtas apsiaustas. Ši procesija pavaizduota Partenono frizo frontone. Nuo 566–565 m. pr. Kr. *Panatėnajos* buvo švenčiamos kas ketveri metai kaip *Didžiosios Panatėnajos*, kai, be religinių ceremonijų, dar buvo organizuojamos iš pradžių atletų, vėliau ir menininkų varžybos, o nugalėtojams įteikiami brangūs prizai. Vis dėlto ne atėniečiai sugalvojo sujungti religiją ir varžybas (*agón*). Veikiau jie tokiu būdu bandė tapti dalininkais šlovės, kuria nuo 776 m. pr. Kr. garsėjo kas ketveri metai vykusios Olimpinės žaidynės – iš esmės *agonai* Dzeuso garbei. Delfuose nuo 582 m. pr. Kr. vykdavo Pitinės žaidynės, netrukus buvo pradėtos rengti Istminės (Korinte), o vėliau ir Nemejinės (prie Fleijaus) žaidynės. Taigi šiuo požiūriu svarbų vaidmenį vaidino konkurencijos ir prestižo dalykai. Į Didžiąsias Panatėnajas Atėnuose kas ketveri metai suplūsdavo žmonės iš viso graikiškojo pasaulio, norėdami dalyvauti žaidynėse ar pabūti žiūrovais. Įspūdinga šventinė eisena pas deivę Atėnę irgi vaidino tam tikrą vaidmenį: kai šventės dalyviai grįždavo į savo tėvynę, jie parsiveždavo ir įspūdžių apie Atėnų prabangą bei šlovę. Atėniečiams religija buvo pirmiausia saviraiškos priemonė, o ne ypatingo pamaldumo išraiška. Taipogi abejotina, ar religiniai motyvai tikrai buvo svarbesni už visus kitus ir skatino paprastą Atėnų gyventoją dalyvauti šioje arba kurioje kitoje šventėje, kurių būta didelė daugybė. Vis dėlto labai galimas daiktas, kad į šias švenčių dienas jie žiūrėjo kaip į malonią progą gerai praleisti laiką sportuojant, muzikuojant ir vaišinantis. O aukojimo ceremonija buvo labai populiari todėl, kad čia už bendruomenės lėšas buvo galima gauti didžiulę porciją mėsos (geriausius aukojamo gyvulio mėsos gabalus suvalgydavo patys, o dievybei tekdavo tai, kas likdavo).[7] Dievo Dionyso garbei skirtų švenčių populiarumas daugiausia irgi aiškintinas tuo, kad šia proga vynas liejosi upeliais, o žmonės mėgavosi muzika ir šokiais.

Jeigu dievams skirtų švenčių pobūdis leidžia tvirtinti, kad bent jau dalį polio piliečių viliojo ne religingumas, o veikiau džiaugsmingas noras dalyvauti dideliame renginyje, kuriame nestigo malonumų, tai ir atsakingiems šventikams bei politikams per šias šventes pirmiausia rūpėjo ne religija. Svarbu buvo ne tik reputacija kitų akyse, ber ir savojo tapatumo kūrimas, solidarumo jausmo polyje formavimas ir stiprinimas. Galima sakyti, religija tapo polio ideologijos instrumentu. Tai, kad skrupulingai buvo laikomasi perduodamų iš kartos į kartą aukojimo ceremonijos ar šventinių eisenų elementų (tik prisiminkime griežtas taisykles, kurių prisilaikant buvo siuvamas *péplos Didžiosioms Panatėnajoms*)[8], aiškintina

greičiau didele pagarba paveldėtoms taisyklėms negu giliu religingumu.[9] Apskritai per graikų šventes ir oficialiuosius kulto renginius nuolat buvo linkstama į profanavimą. Kaip minėtų panheleninių žaidynių sakralinį pobūdį laikui bėgant nustelbė varžybinis, pasaulietinis mąstymas, taip ir kitose religinėse ceremonijose smulkmenos užgožė pirmapradį turinį. Tebūnie leista šiame kontekste priminti, kad graikų teatras ir tragedija atsirado iš Dionyso kulto.[10] Kai atėniečiai kiekvienais metais švęsdavo savo *Didžiąsias Dionysijas*, tikrasis šventės apogėjus buvo ne dievui atliekami kultiniai veiksmai, o tris dienas trukdavęs tragedijų konkursas.

4. Žinoma, visa tai nereiškia, kad, susikūrus polių bendruomenėms, žmonių ryšys su dievais buvo tik regimybė. Mūsų neturėtų klaidinti racionalistinės tendencijos, kurių būta tuometinėje filosofijoje (sofistika) ir istoriografijoje (Tukididas), arba polinkis į nepagarbumą komedijoje (Aristofanas). Už visų intelektualių diskusijų ir formalizuotų, organizuotų procedūrų žmogus religijoje ieškojo atsakymų į jam gyvybiškai svarbius bei jo asmenį liečiančius klausimus. Vienas pagrindinių religijos sociologijos teiginių yra tas, kad perversmų ir krizių laikais žmogus esti ypač jautrus religinėms idėjoms, kurios jam suteikia saugumą ir viltį pasikeitusiame ir bauginančiame pasaulyje. Antikos istorijoje gausu tokių lūžio momentų – politinius ir socialinius pokyčius dažnai lydėdavo naujos religingumo formos, tokios, kurios žmonėms teikdavo asmeninę atspirtį. Antikos laikais šią funkciją atliko misterijų kultai. Tai buvo dažniausiai neoficialūs, tam tikrai dievybei skirti kultai. Įšventinimo ritualu (iniciacija) tikintysis būdavo įvesdinamas į kulto veiksmus, griežtai slepiamus nuo pašalinių; atlikdamas minėtus veiksmuis, jis galėdavo pajusti asmeninį artumą dievybei ir laimingo pomirtinio gyvenimo viltį. Tai buvo dalykai, kurių negalėjo duoti sužmoginti, bet vis tiek tolimi Olimpo dievai. Viena seniausių, o drauge žinomiausių misterinių kultų vietų Graikijoje buvo (šalia Samotrakės ir Dionyso misterijų) Demetros šventykla Eleusine netoli Atėnų. Jos patrauklumas laiko požiūriu sutampa su minėtuoju perėjimo nuo archajinės aristokratinės visuomenės prie polio bendruomenės VII ir VI a. pr. Kr. sandūroje; šie du procesai akivaizdžiai susiję. Suirus senajai tvarkai, pasikeitus įprastinėms gyvenimo sąlygoms, žmonėse budo naujų vertybių, naujų orientyrų poreikis. Derlingumo ir augmenijos deivės Demetros šventykloje Eleusine, kurią apie 600 m. pr. Kr. perėmė atėniečiai, žmonės rasdavo tą netarpišką artumą dievybei, kurio jie negalėdavo išgyventi kreipdamiesi į tra-

dicinius dievus. Artumo dievybei jausmą šiose misterijų šventyklose entuziazmo apimti tikintieji patirdavo išgyvendami tos dievybės mitą, todėl jiems pirma būdavo sukeliama ekstazė, o šventikai ritualo kulminacijos akimirką sugebėdavo sukurti iliuziją, kad pasirodė pati dievybė.[11] Toks aiškiai matomas stiprus ryšys sujungdavo žmogų ir dievą misterinių kultų metu dar ir todėl, kad kulto apeigos vykdavo uždaroje erdvėje. Paprastai atliekant oficialias aukojimo apeigas žmonės susirinkdavo prieš altorių, esantį ne šventykloje; prie jo šventikas atlikdavo ceremoniją. Patį dievą atstodavo kultinė statula šventykloje. Taip tarp žmogaus ir dievo negalėjo užsimegzti glaudus ryšys. Kas kita misterijos: čia žmogus ir dievas susitikdavo vienoje patalpoje. Eleusine tai buvo vadinamasis *telesterionas*, kuriame tilpo trys tūkstančiai žmonių ir buvo atliekamos svarbiausios kulto apeigos.[12] Šiuo atžvilgiu Eleusinas yra ankstyvasis krikščioniškosios sakralinės architektūros pirmtakas; ši išreiškia mintį, kad bendruomenė turi susirinkti Dievo namuose, o ne prieš juos. Įšventinimas į misterijų kultą buvo toks patrauklus todėl, kad jis atverdavo daug šviesesnę pomirtinio gyvenimo perspektyvą negu galimybė patekti į Hadą. Susitikimas su dievybe galėjo įtikinti, jog po mirties prasideda naujas, kitas gyvenimas. Kad ši mintis Antikos žmonėms buvo nepaprastai svarbi, rodo ne tik įvairiausi šaltiniai, bet ir vadinamojo *Homero himno Demetrai* skirsnis: „Palaimintas žemėje gyvenantis žmogus, kuris tiek matė! Bet kas neatnašauja aukų ar jų vengia, tas niekada nepatirs tokios laimės; jis išnyks priplėkusioje tamsoje."[13]

Taigi klasikinės polio epochos graikas nebuvo prisirišęs prie vienos religingumo formos, o buvo įtrauktas į įvairius religinius kontekstus. Savo namuose jis puoselėjo asmeninį pamaldumą, jis dalyvavo tradiciniuose valstybiniuose kultuose ir praktikavo asmeninę palaimą žadančius misterinius kultus. Galima nubrėžti aiškią skiriamąją liniją: valstybės organizuotos kulto apeigos negalėjo patenkinti individo religinių poreikių, todėl oficialiuosius dievus jis vertino kaip aukštesnes esybes, kurios turėjo rūpintis miesto ir piliečių bendruomenės saugumu ir kurios jam – tai būtina pripažinti – duodavo progą pašvęsti ir pasilinksminti. Atsakymų į jį patį gyvybiškai ir visai asmeniškai liečiančius klausimus graikas ieškojo už tradicinių kultų.

5. Rašinio pradžioje konstatavome, kad Antikos laikams buvo būdinga religingumo įvairovė bei kaita; šis bruožas ypač aiškiai matyti kito istorinio lūžio – helenizmo laikotarpiu. Šiuo tarpsniu, kurio politiką ženklino

Makedonijos karaliaus Aleksandro užkariavimai Rytuose (po 336 m. pr. Kr.), o jam mirus, kai kurių monarchinių imperijų hegemonija (Makedonija, prisijungusi Graikiją, Egiptą, Siriją), religija funkcionavo veikiau kaip žemiškųjų vilčių ir baimių sublimacijos faktorius. Helenizmo epochos žmogus susidūrė su pasikeitusiu pasauliu. Toks priprastas polis, kaip valstybinio gyvenimo centras, ištirpo helenistinėje imperijoje, įprasti žmonių ir visuomeniniai ryšiai nutrūko, daugelis turėjo palikti savo tėvynę, žmogus galėjo pasikliauti tik savo paties jėgomis. Kita vertus, Aleksandro užkariavimai nepaprastai išplėtė geografinį horizontą, tarp graikų ir Rytų pasaulio prasidėjo gyvi intelektiniai ir dvasiniai mainai.[14] Šios lemtingos permainos esminiu būdu atsiliepė žmonių religinėms pažiūroms. Senuosiuose graikų poliuose iš pradžių buvo laikomasi tradicinių valstybinių kultų; tikriausiai tai galima paaiškinti tuo, kad, praradus didelę dalį politinės autonomijos, bandyta išsaugoti bent vieną tapatumo ir integracijos elementą. Būdinga tai, kad daugelyje miestų, pirmiausia Mažojoje Azijoje, kaip miesto globėja įsitvirtino viena deivė, kuri geriausiai simbolizavo helenizmo laikotarpio žmonių gyvenimo suvokimą: Tichė, atsitiktinumo, likimo ir laimės deivė.[15] Šiame pasirinkime atsispindi nepastovios to meto politinės padėties veikiamas požiūris, kad ir žmonių gyvenime, taigi ir dieviškojoje valioje reiškiasi nenuspėjami dalykai. Iškeliant Tichę miesto deive, greičiausiai buvo tikimasi nukreipti į miestą teigiamą likimo pusę, t. y. laimę. Žinia, tikėjimas į tokią universalią dievybę kaip Tichė, kurios sprendimų buvo neįmanoma nuspėti, toliau negu bet kada nuvedė šalin nuo racionalaus, aiškiai sudaryto homeriškojo dievų kanono, kuris tikrai nebeatitiko helenizmo epochos žmonių gyvenimo sampratos.

Ilgainiui ir religingume išryškėjo helenizmo kultūrai būdinga graikiškųjų ir rytietiškųjų elementų sampyna. Graikai vykdavo į Rytus, rytų šalių gyventojai – į Graikiją, dėl to graikai netrukus susipažino su Rytų dievais, tokiais kaip Egipte garbinta Izidė, Mažojoje Azijoje – Kybelė arba Sirijoje Atargatė. Religijos istorijos požiūriu įdomu tai, kad čia vyko graikų mąstymui būdingas normalų „interpretatio Graeca" viršijantis sinkretizmas, t. y. svetimų dievų sutapatinimas su savomis, žinomomis dievybėmis ir jų susimaišymas.[16] W. W. Tarn[17] pateikė gražų pavyzdį, kaip tai galėjo atrodyti praktiškai: Stratonikė, Seleukidų karaliaus Antiocho I (valdė nuo 281 iki 261 m. pr. Kr.) žmona, aukojo dovanas Delfų Apolonui, Hierapolyje atstatė Sirijos deivės Atargatės šventyklą, o Smirnoje prisijungė prie kultinės sąjungos, garbinusios egiptiečių dievą

Anubį. Nepaisant viso to, jai atrodė, kad ji garbina ne ką kitą, tik įvairias vienos dievybės formas. Mentalitetų istorijos požiūriu reikšminga tai, kad Rytų kultai buvo perdėm misterijų religijos, kurios suklestėjo helenizmo laiku. Taigi politinių ir socialinių permainų epochoje žmonės vėl ieškojo atramos, saugumo ir išganymo tikrumo. Ypač populiarus buvo Izidės kultas; jos mitas (ji prikėlė gyvenimui savo vyrą Ozyrį, kurį buvo nužudęs ir sukapojęs dykumos dievas Setas) itin žavėjo tuos, kurie ieškojo teigiamos pomirtinio gyvenimo perspektyvos.[18]

Nuo helenizmo pradžios stebimas greitas privačių kultinių susivienijimų, turinčių savo šventyklas ir teisinį statusą[19], plitimas buvo dar vienas požymis, jog siekama kompensuoti tradicinių politinių ir visuomeninių struktūrų praradimą. Tos pačios principinės pozicijos padarinys buvo dar du helenizmo laikotarpio religiniam gyvenimui būdingi reiškiniai: susidomėjimas atstrologija bei magijos ir burtų paplitimas. Tai reiškia, kad norėta suvaldyti didelį ir mįslingą pasaulį. Babiloniečių sukurta ir išplėtota astrologija, pasak kurios žmogaus gyvenimas priklauso nuo žvaigždžių ir planetų padėties (konsteliacijos) jo gimimo valandą, buvo būdas sužinoti šiaip jau nepatikimą ateitį.[20] Priešingai, magija ir burtai, kurių centras buvo helenizmo laikų Egiptas, buvo skirti išsilaisvinti ir nusimesti iš anksto nulemto, negalimo paveikti likimo naštą, tikint, kad, vartojant visokiausius magiškus burtažodžius ir užkeikimus, galima nukreipti norima linkme dievų ir demonų valią.[21]

Kaip dar vieną helenizmo religingumui būdingą fenomeną, reikia paminėti ir gyvo monarcho dieviškąjį garbinimą. Neabejotina, kad valdovo kultas turėjo ir tam tikrą politinį matmenį: leisdami save laikyti dieviškaisiais arba lygiais dievams, prisiskirdami sau tokius epitetus kaip *sotér* (išgelbėtojas) ar *euergétes* (išganytojas, geradaris), arba to reikalaudami iš valdinių, monarchai Aleksandro Didžiojo pavyzdžiu suteikdavo savo valdžiai sakralumu pagrįstą politinį įteisinimą.[22] Ten, kur buvo įprasta (pavyzdžiui, Egipte) valdovo asmenyje matyti ir dievą, karalius nevengdavo apgaubti savo asmenį šventumo aureole. Antra vertus, nėra jokio pagrindo manyti, kad graikų praktikuotas valdovų garbinimas buvo pagrįstas grynai politiniais motyvais.[23] Viename garsiame atėniečių himne, sukurtame III a. pr. Kr. pradžioje ir skirtame diadochų karaliui Demetrijui Poliorketui, giedama: „O visagalio dievo Poseidono ir Afroditės sūnau, būk pasveikintas! Nes kiti dievai labai toli arba jie neturi ausų, arba jų visai nėra, arba jie nekreipia į mus dėmesio. Tačiau mes matome tave visai tikrą, ne medinį, ne akmeninį, o gyvą.“[24] Šiuose žodžiuose atsispindi

pajautimas religinio vakuumo, kurį turėjo užpildyti valdovų kultas. Žmonės norėjo turėti artimą matomą dievą, todėl buvo taikstomasi su tuo, kad atstumas tarp karaliaus, kaip valdovo, ir liaudies tik didėjo.

6. Aptarus graikų ir helenistinę religiją, išryškėjo Antikos religingumo kontūrai. Jeigu atsigręšim į romėnų religingumą, tai, viena vertus, reikėtų atkreipti dėmesį į mąstymo ir elgesio paraleles, atsiradusias dėl panašių sąlygų, antra vertus, nurodyti ypatumus, kuriuos sąlygojo tik romėnams būdingi politiniai ir socialiniai santykiai. Iš principo būtina pažymėti, kad tiek graikams, tiek romėnams religija buvo realių gyvenimo sąlygų atspindys ir kad, pakitus šioms gyvenimo sąlygoms, susvyravo ir tradicinis religingumas. Romėnai buvo ir liko visų pirma žemdirbių tauta, ir agrarinės visuomenės struktūra nulėmė tai, kad religija visada buvo glaudžiai susijusi su gamta. Romėnų religingumas kilo iš valstiečio gyvenamosios aplinkos, o jis įvairiapusiame gamtos gyvenime įžvelgė dieviškąją jėgą (*numen*). Kitaip negu graikai, romėnai neįsivaizdavo dievus turint žmogišką pavidalą. Dieviškoji sritis buvo tai, kas neasmeniška, kas patiriama tik tada, kai šitai konkrečiai veikia. Su jam būdingu pragmatizmu romėnas ėmėsi šių dieviškųjų jėgų – jis sugalvojo griežtus ritualus ir ceremonijas, kad laimėtų jų palankumą. Šiame romėnų požiūryje į religiją niekas nepasikeitė ir tada, kai, paveikti etruskų ir graikų, jie su abstrakčiais *numina* pradėjo sieti konkrečias dievybes, priskirti joms griežtai apibrėžtas kompetencijų sritis ir statyti šventyklas. Skrupulingai tikslų sakralinių taisyklių laikymąsi romėnai vertino kaip harmoningo žmonių ir dievų sambūvio laidą (*pax deorum*, t. y. su dievais gyventi taikoje). Šeimose buvo griežtai stebima, kad namų dievams (Penatams, Larams) nepristigtų dėmesio. Namo durys (*ianua*) buvo laikomos dievo Januso sostu ir nuolat saugomos, kad į namus neįeitų jokia blogoji dvasia. Kad mirę šeimos nariai kaip šešėliai nesugrįžtų į namus, juos buvo leidžiama išnešti tik naktį ir kojomis į priekį.[25] Lygiai taip pat buvo ieškoma santarvės su dievais ir valstybiniame lygmenyje, kad būtų užtikrinta bendruomenės, *res publica*, gerovė. Jokia svarbi politinė ar karinė akcija negalėdavo vykti, pirma neįsitikinus dievų pritarimu. Etruskų pavyzdžiu ypač praktikuotas dievų valios tyrimas pagal tam tikrus pranašingus ženklus, todėl romėnai uoliai stebėdavo dangų, paukščių skrydį bei apžiūrėdavo gyvulių vidurius. Tad politinės arba karinės katastrofos aiškintos kaip nepakankamo dėmesio dievams rezultatas. Antai po triuškinamo pralaimėjimo kartaginiečiams prie Kanų (216 m. pr. Kr.) romėnai

pradėjo ieškoti savo gyvenimo spragų; buvo nustatyta, kad dėl šios karinės nesėkmės kalta nepakankama skaistybės įžadus davusių vestalių atgaila už seksualinius nusižengimus; numaldyti dievus bandyta aukojant jiems žmones.[26] Pilietiniai karai vėlyvosios respublikos laikais (I a. pr. Kr.) irgi buvo aiškinami kaip dievų bausmė: „Romėne, nors nekaltas, turi atgailauti už tėvų nuodėmes tolei, kol vėl turėsi dievų namus, kurie sugriuvę, o jų paveikslai pajuodę nuo dūmų.“[27]

Atrodo, kad visa tai nebuvo pagrįsta bent tiek gilesniu religingumu. Romėnų ryšys su dievais, vadinamasis *pietas,* panėšėjo į paprastą sutartį, sudarytą abiejų pusių naudai: žmonės pripažino vadovaujantį dievų vaidmenį, patvirtindavo tai aukomis bei ritualais ir taip įpareigodavo dievus rūpintis valstybe ir visuomene. Šiuo požiūriu romėnų religija buvo romėnų visuomenės santvarkos atspindys. Santykis dievai – žmonės buvo romėnų klientūros sistemos analogija. Patroną ir klientą jungė *fides* (abipusiu lojalumu) pagrįstas artimas ryšys, kuris įpareigodavo patroną rūpintis savo kliento ekonomine ir socialine egzistencija. Antra vertus, klientas, pripažindamas aukštesnį patrono visuomeninį statusą, privalėjo remti jį bet kuria įmanoma forma. Be to, romėnų praktika turėjo dar vieną politinį aspektą: kaip ir graikų polyje, valstybinis kultas buvo tapatumo kūrimo elementas, be to, jis buvo drausminimo įrankis, o ryšys su dievais buvo traktuojamas kaip valstybės gerovės prielaida. Po pilietinių karų sukeltos suirutės romėnų imperatorių valdžios pradininkas Augustas (27 m. pr. Kr. – 14 m. po Kr.) tiesiog demonstratyviai pabandė atgaivinti senąją religiją, be kita ko, dar ir todėl, kad ir šiuo požiūriu pasirūpintų stabiliu savo viešpatavimo pagrindu.[28]

7. Savaime suprantama, toks pragmatiškas požiūris į religiją ir dievus laikui bėgant nebegalėjo tenkinti individualių poreikių ir norų atverti platesnes erdves. Ir Graikijoje, ir Romos imperijoje (Romoje, Italijoje bei kitur) buvo išsižadama tradicinių religijų ir atsigręžiama į rytietiškąsias misterijų religijas. Šios permainos galėjo vykti todėl, kad romėnų valstybė, kaip minėta, toleravo svetimus kultus, be to, jas sąlygojo politinės ir socialinės krizės, kurių metu žmonės ieškojo kitokių atsakymų – jų nebetenkino tai, ką jiems gebėjo duoti sustabarėjusi tradicinė religija. Pradžią padarė Romoje 205 m. pr. Kr. iš Mažosios Azijos atėjęs Didžiosios Motinos (Kybelės) kultas. Jo įvedimu rūpinosi pati romėnų valdžia, slegiama Antrojo pūnų karo (218–201 m. pr. Kr.) sunkumų.[29] Vėliau rytietiškųjų išganymo religijų šalininkų gretos Italijoje ir provinci-

jose didėdavo priklausomai nuo to, kaip respublikos pilietiniai karai ir Augusto sukurto principato pasikeitimai didino tikrumo, apgynimo ir saugumo ilgesį. Ypač išpopuliarėjo egiptietiškieji kultai, o tarp jų labiausiai mėgiamas buvo Izidės kultas, atliepęs pomirtinio gyvenimo lūkesčius. Apskritai akivaizdu, kad misterinių religijų šalininkai daugiausia buvo žmonės, kilę iš viduriniųjų ir žemutiniųjų sluoksnių, tuo tarpu išsilavinęs aukščiausias sluoksnis tradicinių religinių vaizdinių nepakankamumą bandė kompensuoti filosofija.

Kaip labai misteriniai kultai patraukdavo tam tikras socialines grupes, rodo iš persų kraštų kilusio Mitros, gerojo kovotojo su blogiu, pavyzdys. Pagrindiniai jo išganingosios istorijos elementai: Mitra gimė iš uolos gruodžio 25 dieną, piemenys jam atnešė dovanų, jis nužudė šventąjį jautį, iš kurio kraujo užgimsta gyvybė, Mitra buvo paimtas į dangų, iš kur jis remia savo sekėjus kovoje už gėrį.[30] Sprendžiant iš rašytinių ir archeologinių šaltinių, Mitrą labiausiai mėgo kareiviai[31]; tai tikriausiai aiškintina tuo, kad kovos su blogiu idėja ir kovotojų bendrijos propagavimas ypač atitiko kareivių mentalitetą, juoba karo požiūriu neramiu laikotarpiu, II–III a. po Kr., kuriuo datuojama dauguma liudijimų. Natūralu, kad dėl etikos, susijusios su jo asmeniu, Mitra susilaukė pripažinimo ir kituose gyventojų sluoksniuose[32], dėl to, taip pat dėl kai kurių išganymo istorijos paralelių jis tapo didžiausiu krikščionybės konkurentu.

8. Šalia žydų religijos, krikščionybė buvo vienintelė nuosekli monoteistinė religija Romos imperijoje. Jos paplitimą ir pergalingą žygį mentaliteto istorijos požiūriu reikia vertinti atsižvelgiant į tų sąlygų ir aplinkybių foną, kurioms esant Antikos misterijų religijos įgydavo tokį didelį populiarumą. Ir krikščionybei išėjo į gera, kad žmonės ilgėjosi atramos šiame ir aname pasaulyje, troško paguodos ir nusiraminimo, ieškojo prasmės šiame prasmę praradusiame pasaulyje. Taigi krikščionybė, kurią skleidė jos išpažinėjai, susidūrė su tokiomis nuotaikomis, kurios jos idėjoms buvo nepaprastai gera dirva (būtina pabrėžti skirtumą tarp miesto ir kaimo gyventojų: lotyniška sąvoka *pagans*, nekrikščionis, pagonis, kildinama iš termino *pagus*, kaimas, kaimiečiai). Lyginant su tradicine bei kitomis išganymo religijomis, krikščionybė buvo patraukli dviem aspektais: pirma, joje labai nuosekliai buvo suformuota mintis apie prisikėlimą ir išganymą pomirtiniame gyvenime, antra, joje itin buvo pabrėžiamas globos ir artimo meilės principais pagrįstas bendruomenės gyvenimas, kuris suteikė statusą ir pripažinimą bendruomenėje socialiai silpnoms gyventojų

grupėms, antai miestelėnams, prekijams, vergams, neturėjusioms tokio pripažinimo realiame gyvenime.[33] Galiausiai religingumas daugeliui atlygindavo socialinę skriaudą, juo labiau kad Kristaus mokslas būtent vargšams žadėjo kelią į dangaus karalystę.

Beje, tai, kad krikščionys ilgą laiką buvo puolami ir persekiojami, galima paaiškinti ne religinio, o veikiau politinio ir socialinio arba ekonominio pobūdžio priežastimis. Religingumas savaime Antikos laikais niekada nebuvo pretekstas karams ar jėgos panaudojimui – tai padarinys paplitusios sampratos, kad įvairios dievybės galiausiai esančios tik skirtingos vieningo dieviškojo principo raiškos formos. Pašalinių įtarumą sukeldavo krikščionių uždarumas, jų nusišalinimas nuo visuomenės, jų kulto apeigos, kurios nesupažindintiesiems atrodė nusikalstamos ir keistos. Krikščionių persekiojimus inicijavo ne romėnų valdžia, kuriai visada rūpėjo tik tvarka ir kontroliuojama situacija, o veikiau vidurinieji ir žemutiniai sluoksniai, kurie tokius kitoniškus krikščionis laikė visų pasaulio nelaimių sukėlėjais.[34]

IV a. pradžioje oficialiai pripažinus krikščionybę, o amžiaus pabaigoje Teodosijui I (valdė 379–395) ją pakėlus valstybine religija, visa tai atsiliepė žmonių religingumui: krikščioniškojo mokslo naudai buvo atsisakyta ankstesnės religiniam gyenimui būdingos tikėjimo formų įvairovės. Pažymėtina, kad dabar krikščioniškojo tikėjimo klausimais domisi platūs gyventojų sluoksniai, dabar religinė energija trykšte trykšta. Taip buvo todėl, kad dabar jau nebepersekiojamoje Bažnyčioje vyko atkaklūs ginčai apie tikėjimo pamatus. Svarbiausias buvo iš Antiochijos kilusio kunigo Arijo (apie 260–336) sukeltas ginčas apie Dievo Tėvo ir Dievo Sūnaus santykį, ginčas, kurį galima suprasti tik atsižvelgus į faktą, kad klausimas, ar Dievas ir Kristus yra vienos, vienodos ar panašios prigimties, tiesiogiai lietė žmones, kurie buvo įsitikinę, kad Kristus atnešė išganymą. Nuotaiką, kuri vyravo Konstantinopolyje Arijo pradėtam ginčui pasiekus kulminaciją, labai vaizdžiai aprašė tuometinis vyskupas Grigalius Nysietis (apie 330–394); sykiu tai ypatingas dokumentas, rodantis vėlyvosios Antikos žmogaus požiūrį į krikščionių religiją: „Nes visas miestas pilnas tokių žmonių, siauros gatvelės, turgūs, aikštės ir kryžkelės, tie žmonės prekiauja drabužiais, stovi prie pinigų keitimo stalų, parduoda mums maistą. Paklausi tokį, kiek obolų tai kainuoja, o jis tau aiškina apie pagimdytą ir nepagimdytą; paklausi duonos kainos, o jis tau atsako: „Tėvas didesnis, Sūnus žemesnis už Tėvą“; paklausi: „Ar pirtis jau paruošta?“, o jis tau atsako, kad Dievo Sūnus yra sukurtas iš nesamo“[35].

IŠNAŠOS

[1] Corpus Inscriptionum Latinarum I 2 581; T. LIVIUS, *Ab urbe condita* 39, 8–19 – [2] Trumpą aptarimą žr. B. P. PATZEK, Mündliche Dichtung als historisches Zeugnis. Die „Homerische Frage" in heutiger Sicht: Historische Zeitschrift 250 (1990), 529–548 – [3] M. I. FINLEY, Die Welt des Odysseus, München 1979, 138–144 – [4] HERODOTAS, *Istorija* 2, 53 – [5] *Iliada* 11, 489–491 – [6] PARKE, 40 ir t. – [7] Sylloge inscriptionum Graecarum, sud. W. DITTENBERGER, Leipzig [3]1915, 271 – [8] PARKE, 49 t. – [9] PARKE, 279 – [10] H. PATZER, Die Anfänge der griechischen Tragödie, Wiesbaden 1962 – [11] Apie Demetrą žr. GIEBEL, 45–47 – [12] GIEBEL, 42 ir t. – [13] 480 eil. ir t. (Cit. pagal A. WEIHER, Homerische Hymnen, München 1974) – [14] H. BENGSTON, Die hellenistische Weltkultur, Stuttgart 1988 – [15] H. HERTER, Tyche: Kleine Schriften, München 1975, 76–90 – [16] F. C. GRANT, Hellenistic Religions. The Age of Syncretism, New York 1953 – [17] Die Kultur der hellenistischen Welt, Darmstadt [3]1966, 404 – [18] L. VIDMAN, Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern, Berlin 1970 – [19] W. W. TARN, Die Kultur der hellenistischen Welt, Darmstadt [3]1966, 108 ir t., 402 ir t.. – [20] W. GUNDEL/ G. GUNDEL, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte, Wiesbaden 1966 – [21] Žr. taip pat šaltinių sąrašą: K. PREISENDANZ, Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri, 2 Bde., Stuttgart [2]1974 – [22] CH. HABICHT, Gottmenschentum und griechische Städte (Zetemata 14), München [2]1979 – [23] Plg. priešingų pozicijų diskusiją moksliniuose tyrinėjimuose, kurią pateikia I. WEILER, Griechische Geschichte, Darmstadt 1976,134–137 – [24] Die Fragmente der griechischen Historiker, sud. F. JACOBY, 76 F 13 (DURIS VON SAMOS) – [25] SCULLARD, 23 – [26] LIVIJUS, *Ab urbe condita* 22, 56 – [27] HORACIJUS, *Carmina* 3, 6 (Vertė. R. A. SCHRÖDER, Gesammelte Werke, Berlin 1952) – [28] *Res gestae divi Augusti* 2 C – [29] LIVIJUS, *Ab urbe condita* 29, 1 C, be to, F. BÖMER, Kybele in Rom: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 71 (1964),130–151– [30] R. MERKELBACH, Mithras, Königstein/ Ts.1984 – [31] M. CLAUSS, Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes, Stuttgart 1992 – [32] GIEBEL, 198 – [33] MINUCIUS FELIX, *Octavius* 5, 4 – [34] TERTULIJONAS, *Apologeticum* 40 – [35] Patrologiae cursus completus, series Graeca, sud. J. P. MIGNE, 557 (vertė W. AREND, Geschichte in Quellen. Altertum, München [3]1978, 768).

BIBLIOGRAFIJA

W. BURKERT, Die griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart/ Berlin 1977 – F. CUMONT, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig [3]1931 (ND 1989) – M. GIEBEL, Das Geheimnis der Mysterien, Zürich/München 1990 – S. L. GUTERMAN, Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome, London 1951 – K. LATTE, Römische Religionsgeschichte, München 1960 – M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, 2 Bde., München [3]1967/1974 – H. W. PARKE, Athenische Feste, Mainz 1987 – H. W. PLEKET, Religious History as the History of Mentality: H. I. VERSNEL (Sud.), Faith, Hope and Worship, Leiden 1981,152–192 – R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig [3]1927 (ND 1966) – W. SCHUBART, Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus, Leipzig 1937 – H. H. SCULLARD, Römische Feste, Mainz 1985 – E. SIMON, Die Götter der Griechen, München 1969 – F. TAEGER, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, 2 Bde., Stuttgart 1957/1960 – F. W. WALBANK, Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus: Chiron 17 (1987), 365–382.

Holger Sonnabend

1. Nors Viduramžių tyrinėtojai susiduria su vienu principiniu sunkumu – didžiumą rašytinių šaltinių sukūrė žmonės, kurie arba priklausė luomui, kuris *ex professione* užsiėmė religija (dvasininkai, vienuoliai), arba dirbo šio luomo atstovų pavedimu (menininkai)[1], vis dėlto turime pripažinti, kad Viduramžiai visai pagrįstai įvardijami kaip „tikėjimo epocha". Tikriausiai jokiu kitu Europos istorijos tarpsniu religiniai vaizdiniai visose gyvenimo srityse nevaidino didesnio vaidmens. Jei kas nors norėdavo sudaryti sutartį, pirma kreipdavosi į Švč. Trejybę; pro saujoje laikomą pinigą prasišviesdavo religinis simbolis arba šventasis, kulinarinėse knygose virimo laikas buvo nurodytas „Tėve mūsų" maldos trukme. Kasdienis gyvenimas buvo įjungtas į liaudies tikėjimo ritualus ir Bažnyčios nurodymus, kurie turėdavo padaryti šventą kiekvieno žmogaus gyvenimo ciklą bei sudabartinti išganymo istorijos įvykius liturginiais metais. Pati žemiškoji egzistencija buvo vertinama tik kaip trumpas išbandymų laikotarpis šioje žemiškojo gyvenimo „ašarų pakalnėje" gyvenant pagal krikščionybės normas, kol bus išeita į amžinybę. Žinoma, ir Viduramžiais būta visiškai pasaulietiškai mąstančių žmonių, netgi abejingų religijai, jie netikėjo nei Dievu, nei pomirtiniu gyvenimu, bet jų skaičius tikriausiai buvo labai nedidelis.[2]

Viduramžių religingumą iš esmės gaivino du faktoriai: viena vertus, ikikrikščioniškosios tradicijos, kurios gyvam religingumui nuolat darė nemenką įtaką, nesvarbu, ar jos gyvavo tiesiogiai, ar tik kaip „interpretatio Christiana". Keltams arba germanams šventos vietos tokios liko ir po atsivertimo, tik Vodano ar Merkurijaus vietą užėmė Mykolas[3]; fėjoms geri krikščionys irgi palikdavo maisto prie durų[4] ir t. t. Antra vertus, krikščionybės mokslas; nors krikščionybė buvo rašytinė religija, ji jokiu būdu nebuvo statiška, kiekvienoje epochoje ji buvo naujai interpretuojama: iš Biblijos ir Bažnyčios tėvų šventųjų raštų lobyno nuolat buvo iškeliama tai, kas atitiko aktualius interesus. *Religion préscrite*, kurios mokė kunigai, pamažu formavo visuotinį mentalitetą: tuo metu, kai tautos atsivertė, tas atsivertimas daugmaž reiškė, kad senieji dievai pakeičiami nauju Dievu ir jo šventaisiais, net XI a. pabaigoje Švarcvalde būta žmonių, kurie dar nieko nebuvo girdėję apie katalikų tikėjimą.[5] Tie tikėjimo

lobiai ir atsidavimas jiems, kurie religiniam vienuolynų ir katedrų mokyklų elitui bei daliai pasaulietinės aukštuomenės seniai buvo savaime suprantamas dalykas, liaudyje paplito tik tada, kai savo veiklą pradėjo elgetaujančių vienuolių ordinai ir kai buvo įgyvendinti Laterano IV Susirinkimo (1215) katechetiniai nurodymai, taigi XII amžiuje tie dalykai skleidėsi toliau ir pagaliau vėlyvaisiais Viduramžiais religinis gyvenimas tapo nepaprastai intesyvus. Be jokios abejonės, tokią raidą gerokai nulėmė ir minėto Susirinkimo kanonai, kurie skatino stipresnius religinius ryšius, – įpareigojo eiti metinės išpažinties ir priimti velykinę komuniją. Žinoma, Viduramžiams būdinga ir nekintami ypatumai (§§ 2–3), ir naujovės (§§ 4–7).

2. Dabarties požiūriu – jai Švietimas ir sekuliarizacija perteikė visiškai kitokį pasaulėvaizdį – Viduramžių žmogus gyveno „užburtame“ pasaulyje.[6] Tas pat pasakytina ir apie plačius Antikos epochos gyventojų sluoksnius bei kai kurias ne Europos tautas. Atrodo, tokia sąmonė vyravo ištisą tūkstantmetį, tai yra per visus Viduramžius; tai buvo ilgalaikis reiškinys, vis dėlto jame matyti įvairūs atspalviai, kurie sugriauna tyrinėto reiškinio vienalytiškumą.

Maginės apeigos praktikuotos visuose sluoksniuose. Vyraujanti religinė instancija, Katalikų Bažnyčia, jas vertino skirtingai, priklausomai nuo to, ar apeigos buvo integruotos į Bažnyčios sistemą, ar rėmėsi neasimiliuotomis religingumo formomis. Pavyzdžiui, vienas žymiausių XII a. intelektualų, Bernardas Klervietis, kuris toli gražu nebuvo linkęs į „haptinį“ religingumą, savo paties pašventintą duoną nuolat dalydavo kaip vaistą nuo temperatūros[7]; jo prašymu jis buvo laidojamas su vyskupo Malachijo, kurį Bernardas laikė šventuoju, arnotu, su apaštalo Tado palaikų relikvijų kapsule ant krūtinės[8]; vien tai vertintina kaip savo paties gydomųjų jėgų maginis perteikimas, antra vertus, kaip maginė apsauga nuo demonų ir maginis ryšys su šventaisiais, su kuriais Bernardas norėjo susijungti. Šiuo požiūriu jis niekuo nesiskiria nuo paprastų žmonių, kurie iš to paties abato drabužių traukė siūlus ligoniams gydyti: ir jie, ir jis įsivaizduoja, kad daiktas gali būti „pakrautas“ antgamtine jėga ir ją gali perduoti. Burtažodžiai, tokie kaip garsiosios „Merseburgo ištarmės“ – antrojoje dar šaukiamasi Vodano – nesiskiria nei savo struktūra, nei funkcija, nei mentalitetu nuo tokių, kuriuose šaukiamasi Kristaus ir šventųjų prašant sveikatos, pavyzdžiui, „Tryro žirgo palaiminimas“.[9] Ir raganos, ir šventieji tam tikrais užkalbėjimais galėjo prišaukti arba išvyti ligas, taip pat tam tikrais užkalbėjimais (maldomis arba užkeikimais) buvo

galima prisišaukti dangaus arba pragaro jėgas. Kai kurie vėlyvųjų Viduramžių šaltiniai liudija, kad žmogus, ištaręs Jėzaus vardą, kone automatiškai būdavo apsaugotas nuo demonų, o jo pamaldumas pastiprintas. Palaimintasis Heinrichas Seuse pataria taip dažnai minėti „švelnų Jėzaus vardą", kad jis net naktį sapnuotųsi.[10]

Kai kuriuose asmenyse irgi koncentravosi dieviškoji galia, antai „šventuosiuose" ankstyvųjų Viduramžių valdovuose, kai kurie iš jų, pavyzdžiui, prancūzų karaliai, ilgai išlaikė antgamtinę galią – rankų uždėjimu jie gydė skrofuliozę.[11] Konkuruodami su šiuo reiškiniu, ir popiežiai bandė pasiekti, kad kiekvienas Petro įpėdinis automatiškai būtų garbinamas kaip šventasis, to primygtinai reikalavo, bet negalėjo įgyvendinti Grigalius VII.[12] Daug labiau buvo paplitęs fenomenas švento žmogaus, kuris tokiu buvo tapęs ne giminės, ne tarnavimo Bažnyčiai ir ne patepimo dėka, žmogaus, kurio buvimas reiškė konkrečią pagalbą gyvenime, kadangi jis arba ji galėjo daryti stebuklus. Šventąjį Romualdą Kamaldolietį († 1027), gyvenusį atsiskyrėlio namelyje Apeninuose, tų apylinkių gyventojai bandė nužudyti, „kadangi jie negalėjo jį turėti visą laiką gyvą, tai norėjo turėti bent mirusiojo lavoną, kad jis perimtų jų kraštą į savo globą."[13] Yra žinoma, kad šv. Pranciškus savo paskutinės žemiškosios kelionės iš Sienos į Asyžių metu turėjo eiti aplinkiniais kalnų keliais, kitaip jį būtų sugavę Perudžios gyventojai, kurie jau laukė jo relikvijų.[14] Taigi buvo norima disponuoti šventu kūnu, nesvarbu, gyvu ar mirusiu. Kaip lengvai šventoji dar būdama gyva galėjo tapti „disponuojama", rodo palaimintosios beginės Dučelinės († 1274) pavyzdys: buvo išprovokuojamos jos ekstazės, nes šioje būsenoje ji prarasdavo pojūčius ir negalėdavo judėti, todėl ją buvo galima liesti kiek tik širdis geidžia arba padėti galvą jai po kojų, idant praeitų skausmai.[15] Šitų numirėlių kaulai, drabužiai (kontaktinė magija) ir t. t. būdavo laikomi (ne tik liaudyje) antžmogiškos galios turinčiais objektais, kurie naudoti nelaimei nukreipti, pavyzdžiui, būdavo įdedami į amuletus arba ginklus; be to, juos lankydavo maldininkai. Pagal teologinę koncepciją šventieji buvo žemiškosios ir dangiškosios sričių sąlyčio taškai, sferos, kuriose „iš tikrųjų" danguje esantis šventasis labiausiai buvo pasirengęs padaryti stebuklą[16]; aukštuomenės ir liaudies tikėjimas vienodai įsivaizdavo, kokios turi būti jų funkcijos. Taip dažnai paliudyti stebuklai yra tam tikras dangaus gyventojų[17] ir žemiškojo pasaulio bendravimo būdas, padedant ypač pasižymėjusiems žmonėms arba jų palaikams. Lygiai taip pat kai kurios vietos ir kai kurie laikai buvo laikomi ypač šventais (plg. p. 530 ir t.).

3. Kita konstanta, kuri tęsėsi per visus Viduramžius, buvo poreikis išreikšti religingumą labai materialiais ženklais, o geriausia savo kūnu. Atrodo, šis ir Antikos religijoms gerai žinomas požiūris ankstyvųjų Viduramžių pabaigoje, apskritai paėmus, dar labiau įsigalėjo ir tik Naujųjų amžių pradžioje tose srityse, kur įsitvirtino Reformacija, jis buvo nugalėtas. Katalikiškasis liaudies pamaldumas iki pat XIX a. liko ištikimas šiam „haptiniam“ religingumui, tačiau (išskyrus labai silpnas reliktines formas) jis ir čia prarado savo reikšmę.

Visur buvo būtini konkretūs ženklai, kad anas pasaulis (jei kalbama apie burtininkus ir raganas – požeminis pasaulis) žinotų, jog jis yra reikalingas (tai teoriškai apmąstė jau Augustinas[18]). Jei, pavyzdžiui, šventasis „neveikė“ taip, kaip privalėjo, taigi nedarė stebuklų, tai dažnai neužtekdavo tik melstis, tekdavo skrynelę su jo palaikais nukelti nuo altoriaus ir pastatyti ant žemės (*humilatio*) (tai būdavo paženklinimas) ir aplink pribarstyti dyglių, kad šventojo gerbėjai nebegalėtų jo lankyti. Kai vienuolyno bendruomenė vėl būdavo patenkinta, nes, pavyzdžiui, šventasis nubausdavo piktadarį jį sužeisdamas, susargdindamas ar numarindamas, šventenybės su džiaugsmu vėl būdavo pastatomos įprastoje vietoje ir jas vėl galėdavo lankyti maldininkai.[19] Jei kunigą tekdavo nušalinti nuo pareigų – atimti per įšventinimą jo gautą šventumą – nepakakdavo tai vien paskelbti, tai turėdavo atsispindėti jo kūne – stiklo šukėmis būdavo nupjaunami pirštų galai (jie lietė švenčiausiąją ostiją) ir sudraskoma galvos oda (luomo ženklo tonzūros sunaikinimas).[20]

Išsamiau aptarsime tik vieną iš sričių, kuriose reiškėsi religijos „apčiuopiamumas“: velykinių mišių liturginių dialogų tekstų apipavidalinimas giesmėmis ir gestais apie X a. atvedė į religinį spektaklį, kuris iš pradžių buvo rodomas bažnyčioje, vėliau už bažnyčios sienų. Bažnytiniame vaidinime žodžiu ir judesiu parodoma, kas įvyko religijos šventosios pradžios laikotarpiu, po to ir tam tikrose tolesnės išganymo istorijos situacijose. Pirmąją sritį reprezentuoja bibliniai vaidinimai (misterijos), antrąją – dramatizuotos šventųjų legendos (mirakliai). Vėlyvaisiais Viduramžiais tokie Kristaus gyvenimo, pasaulio sukūrimo, Paskutinio teismo, Marijos mirakliai trukdavo keletą dienų, ir daugelis miestelėnų galėdavo konkrečiai dalyvauti vaidinime, fiziškai prisidėti prie išganymo įvykių. Kiti pavyzdžiai iliustruoja askezės praktikas ir fizinę *Imitatio Christi* (žr. p. 138 ir t.).

4. Galiausiai Viduramžių religingumo praktika labai plačiai pagrįsta *dout-des* principu, taigi abipusiu vykdymu. Šito nebūtina nuodugniai

aprašyti, nes tai yra ne tik žmonių sambūvio apskritai, bet ir didžiumos religijų pagrindas, nes jose aukojamos aukos. Buvo dalijama išmalda, aukojamos aukos bažnyčių ir vienuolynų statybai, atgailaujama ir t. t., nes taip elgtis mokė Biblija, be to, taip tikėtasi išvengti bausmių už nuodėmes ir gauti šimteriopą atlyginimą danguje (*Mt* 19, 29). Pirkliškas samprotavimas, kuriuo remdamasis nutarė pasitraukti iš gyvenimo šventasis Malachijas Armagietis (1094–1148), buvo labai paprastas: „To, ką aš išleidžiu pamaldumo dalykams, nepraraśiu; Dievas mėgsta atlyginti su procentais".[21] Šiuo požiūriu žemiškasis ir pomirtinis pasauliai buvo konkrečiai susiję: antai visa vargšų maitinimo sistema Kliuny vienuolynuose rėmėsi tuo, kad, siekiant išgelbėti kiekvieną mirusį brolį, būdavo pamaitinamas vienas varguolis.[22] Jei kas nors iš pamaldumo šiame pasaulyje pastatydavo tiltą, tai jis už tai po mirties nekliudomas galėdavo patekti į rojų, žengdamas siauručiu tilteliu, po kuriuo garmėjo pragaro upė.[23] Savaime suprantama, realiame gyvenime turėjo būti mokama už visus dvasininkų sielovados darbus (išpažinties skatikai ir t. t.), nors tai neatitiko nei idealų, nei bažnytinės teisės normų.

Tik vėlyvųjų Viduramžių pradžioje atsiranda religingumas, paremtas besąlygiška Dievo meile. Mylėti Dievą tik dėl jo paties, nieko iš to nesitikint, reikalavo daugybė teologų, pirmasis apie tai prabilo Bernardas Klervietis. Toks tikslas buvo keliamas visiems, bet praktikoje dažniausiai apsiribota tik teologijos ir dvasios požiūriu elitiniais tikinčiaisiais. Net tokios nesavanaudiškos vienuolės kaip Kotryna Bolonietė (1412–1463) pati karščiausia svajonė, kad didysis Dievas dar labiau pagilintų pragaro gelmes ir sukurtų dar baisesnę bedugnę, kur ji galėtų atgailauti už visus praeities, dabarties ir ateities nusidėjėlius[24], galiausiai tėra sandėris.

5. Kokiu Dievo paveikslu vadovavosi ankstyvųjų, o dažnai ir brandžiųjų Viduramžių žmogus? *Štutgarto psalmyne*, apie 820 metus sukurtame Karolingų rankraštyje, yra miniatiūra, kurioje Dievo Sūnus vaizduojamas ne tik pilnai apsiginklavęs, bet ir besikaunantis: Kristus, – jį galima atpažinti iš kryžiaus pavidalo aureolės, – su šalmu, žvyniškais šarvais ir kareiviškomis pušnimis, rankoje laiko ietį, kurią grūda į nasrus prie jo kojų gulinčiai gyvatei. Ir kituose to meto senuosiuose rankraščiuose yra plunksna atliktų piešinių, kuriuose vaizduojamas ginkluotas Viešpats. Šv. Albano psalmyne iš XII a. pradžios gausu miniatiūrų, kuriose vaizduojamas Dievas, įvairiomis priemonėmis naikinantis žmones: Kristus ne tik muša nusidėjėlius rankomis, bet ir puola juos vienoje rankoje laikydamas skydą, kitoje ietį, persmeigia juos dvišakiu, smogia jiems į veidą

piemenų lazda. Panašiai jis apsieina ir su demonais, antai slibinui jis smogia kūju į galvą.[25] Kadangi atitinkamose psalmių vietose šie įrankiai neminimi, mes tokį vaizdavimą turime vertinti kaip savitą, tai epochai būdingą Dievo sampratos išraišką: Dievas pirmiausia patiriamas kaip baudžiantis, kovojantis, grasinantis. Jeigu šis konkretus kovojančios ir baudžiančios dievybės perteikimas dailėje ir buvo perdėtas ar susijęs su tam tikru pasakojimo kontekstu (kai kurios psalmės), tai, pasak kitų šaltinių, jis visgi nusako požiūrį į Dievą pirmoje Viduramžių pusėje.

Atsivertimo laikų ir ankstyvųjų Viduramžių Dievas yra valdovas, karalius, valdžia kovojantis su velniu ir nusidėjėliais, karys, prie kurio kariaunos būtina prisijungti, idant kartu su juo nugalėtum. Velnias ir jo svita – visi nusidėjėliai ir nekrikščionys – atkakliai su juo rungiasi, bando patraukti žmogų į savo pusę, skatindamas jį nusidėti, o už nuodėmę, kaip žinia, bus atlyginta „amžina mirtimi" pragare. Apie tai su baime turi išgirsti visos būtybės, kai Dangiškasis Teisėjas su savo nenugalima kariauna, kai galingasis karalius („der mahtigo Khuninc") atvyks į susirinkimų aikštę didžiajam Paskutiniam teismui, kad dalyvautų savo ištikimųjų draugų Enocho ir Elijo kovoje prieš Antikristą, skaitome senąja vokiečių aukštaičių kalba parašytame *Muspilli*.[26]



KRISTUS NUGALI SLIBINĄ IR LIŪTĄ (apie 820)
Štutgarto psalmynas, Ps. 90, 13. Bibl. fol. 23
Viurtembergo žemės biblioteka, Štutgartas

Tikriausiai šiam galingam valdovui ankstyvųjų Viduramžių žmonės jaučia viena: bejėgiškumo, silpnumo, atokumos jausmą. Tai aiškėja ir šaltiniuose, kuriuose jie patys pasakoja apie savo susitikimą su Dievu, ypač jų regėjimuose.[27] Su Dievu privalu sudaryti sutartį, pabrėžia atsivertimo laikų katechetai; būtent taip interpretuojamas krikštas. Bejėgiškumas gimdo troškimą pasiduoti šio Galingojo globai – taip, kaip socialiniame gyvenime žmonės pavesdavo savo kaip vasalai stipresniajam, t. y. tapdavo priklausomi, kad prireikus būtų apginti. Tokių atvejų nestigo keletą šimtmečių ir pasibaigus tautų kraustymosi laikotarpiui. Vikingai, madjarai, arabai, o ir vidaus kovos neleido Europai atsikvėpti iki pat antro tūkstantmečio pradžios. Giesmėje *Carmen ad Deum* (VIII–IX a.) Dangaus kunigaikščio kaip ginklanešio maldaujama, kad jis savo skydu atremtų baisius, juodus nuodėmių smūgius „ungahiure scozila“, kuriuos kerta tas „juodasis žudikas“ velnias.[28] Pavyzdingi Dievo kariai yra šventieji, kurie, taip kaip ankstyvosios krikščionybės dykumų Tėvai, todėl ir atsiskiria nuo žmonių, kad galėtų kovoti su demonais.[29] Prieš prasidedant šviečiamajam amžiui, o ypač Viduramžiais krikščionybė iš esmės buvo dualistinė religija, kurioje kovojo gerosios ir blogosios būtybės, o žmogus turėjo stoti į vieną arba kitą pusę. Velniai, puolę angelai, buvo ne mažiau realūs ir beveik tiek pat galingi (bent jau žemėje), kaip ir gerieji angelai bei jų bendras Kūrėjas.[30]

6. Religinis mentalitetas iš esmės pasikeitė vėlyvaisiais Viduramžiais; šis procesas tebesitęsia ir dabar. Kaime dažnai ir toliau gyvavo mišrus tikėjimas, kuriame aiškiai matyti ikikrikščioniškosios religijos elementų, pavyzdžiui, tai labai aiškiai liudija vieno Holšteino žemės valstiečio pomirtinio gyvenimo vaizdiniai XII a.[31] Vis dėlto vis labiau diferencijuojantis oficialiajai Bažnyčiai, vis gausėjant kunigų luomui, neabejotinai gilėjo vidinis sukrikščioninimas. Netikrumas, kurį sukėlė ginčas dėl investitūros, apėmęs ne tik aukštuosius Vakarų krikščionių sluoksnius, tapo svarbiu (gal net svarbiausiu) faktoriumi, skatinusiu religinio gyvenimo suintensyvėjimą ir sudvasinimą brandžiaisiais Viduramžiais. Kaip buvo galima pasiekti išganymą, kai tiek daug to išganymo tarpininkų, kunigų ir vyskupų, buvo atskirta nuo Bažnyčios, arba jie atvirai gyveno nuodėmėje, kadangi savo tarnybą buvo nusipirkę iš pasauliečių arba buvo vedę. Reikėjo rasti patikimą kelią vienuolijos prieglobstyje arba vienumoje, kur būtų galima rūpintis savo paties pamaldumu. Tai liudija, be kita ko, gausūs aristokratijos atsivertimai į vienuolyno gyvenimą bei reformų sąjūdžiai pačioje vienuolijoje. Pastarieji sukūrė naujus ordinus (antai

kartūzai arba premonstratai) arba reformuotus šakinius ordinus (cistersai), kurių idealas buvo pirmykštis apaštalų, dykumos Tėvų ir pirmųjų benediktinų griežtumas ir neturtas.

Nors čia kalbama apie naują dvasingumą, kuris iš pradžių skleidėsi tik vienuolių pasaulyje, bet ilgainiui jis įsitvirtino ir visuotiniame religingume. Viena vertus, tai sąlygojo vienuolių maldingumo pavyzdys, kurį tikintys pasauliečiai nuolat turėjo prieš akis, kita vertus, popiežiai, kilę iš tokių ordinų. Pavyzdžiui, liturginių valandų kalbėjimas arba pasijos garbinimas iš pradžių buvo išimtinai vienuolinio pamaldumo formos, tačiau vėlyvaisiais Viduramžiais jos jau buvo plačiai išplitusios pamokslų, meno, vertimų į liaudies kalbas dėka[32]. Brandžiųjų Viduramžių pasaulietinis neturto sąjūdis kilo iš poreikio daryti būtent tai, kas, tiesą sakant, buvo seniai praturtėjusių vienuolynų kompetencija. Viena svarbiausių šio sąjūdžio atstovų grupių buvo beginių ir begardų bendruomenės, kurios, nors ir neduodavo amžinųjų įžadų, laikėsi vienuolinių neturto ir skaistybės reikalavimų.[33]

Tarp savybių, kuriomis pasižymi brandžiųjų Viduramžių religinis mentalitetas, ypač būtina pabrėžti plėtotę agresyvumo, kurio tokia forma anksčiau buvo nežinoma ir kuris skleidėsi viduje bei išorėje, taip pat šią raidą galbūt papildantis naujo, gilesnio ir intymesnio ryšio su Dievu atradimas. Visomis Viduramžių epochomis dauguma žmonių krikščionybę suprato kaip kovingą religiją, netolerancija sklido iš krikščionybės esmės[34]; todėl ji galėjo tapti ideologiniu pagrindu karams, tokiems kaip rekonkista Pirėnų pusiasalyje arba pagonių slavų išnaikinimas ar pavergimas Rytuose, – juos sukeldavo visai žemiškos ekonominės ir politinės priežastys.[35] Vis dėlto norą užkariauti vietas, kur gyveno ir kentėjo religijos įkūrėjas, neabejotinai įkvėpė religija, nors šiuo požiūriu būta ir kitokių faktorių; nors minėtasis noras pastebimas tik XI a., jis neišblėso iki pat Naujųjų laikų pradžios. Jis susijęs su nauju Kristaus paveikslu – jame iškeliamas Jėzus–žmogus, jo gyvenimas ir mirtis konkrečioje istorinėje vietoje. Tačiau naują krikščionybės agresijos potencialą XI a. gale patvirtina ne tik prasidėjusios „ginkluotos maldininkų kelionės“ prieš islamą, Kryžiaus žygiai, kurie tiek daug krikščionių atvedė į Šventąją žemę, bet ir tai, kad buvo sukurtas ligi tol visai negirdėtas gyvenimo būdas – pradėjo steigtis religiniai riterių ordinai (joanitai, templieriai, Vokiečių ordinas ir kt.).[36] Vienuolinis gyvenimas ir karyba juose susijungė į vieną darinį; tai, ką bažnytiniai rašytojai iki tol suprato kaip metaforą, „militia Christi“, kova už Dievą, kuria reikėjo nugalėti save, savo ydas

arba (nemetaforiškai) velnią, dabar buvo aiškinama kaip kova prieš Kristaus priešus Rytuose, kova, kurią reikėjo kovoti su ginklu rankose. Teisingo, šventojo karo idėja buvo žinoma nuo Augustino laikų, bet dažniausiai suprantama gynybine prasme; dabar ji tapo puolamojo karo idealu. Kryžiaus žygių dalyvis tampa žudančiu kankiniu.

Bet šitas – sąmonėje – visada religija grindžiamas europiečių karingumas, prasidėjus antram tūkstantmečiui, nukreipiamas ir į vidų.[37] Viena vertus, vienintelei krikščionių toleruojamai kitoniškai religijai, judaizmui, rodoma vis mažiau pakantumo. Griežti nuostatai dažniausiai užkerta žydams kelią į visas profesijas, jiems nedraudžiama verstis tik pinigų skolinimu, jie privalo dėvėti specialius drabužius, o XI a. žydus imta persekioti, tremti, deginti arba prievarta krikštyti – visa tai be perstojo kartojasi. Ryšium su Kryžiaus žygiais sakomi pamokslai prieš žydus, tai neretai išprovokuoja pogromus.

Antra vertus, tik dabar pradeda rastis eretikų sektos; jos atmeta Romos Bažnyčios mokslą (mažų mažiausiai tam tikras jo dalis), kartkartėmis prieš kunigus pavartoja ir jėgą. Tai *eo ipso* augančio nepakantumo pačioje krikščionybėje požymis; ankstyvaisiais Viduramžiais būta tik pavienių religinių nukrypimų, bet ne didesnių atskalūnų grupių. Brandžiaisiais ir vėlyvaisiais Viduramžiais Bažnyčios reakcija, kurią palaikė ir tikinčiųjų dauguma, buvo radikali: jei eretikai atsisakydavo paklusti arba grįždavo prie sena, tai tos „gangrenuotos galūnės“, „velnio galūnės“[38], ekskomunika būdavo atskiriamos nuo „šventosios Motinos Bažnyčios kūno“ ir patekdavo į pasaulietines teisingumo rankas, t. y. būdavo fiziškai sunaikinamos. Jei sektos pritraukdavo daugiau žmonių, jos būdavo naikinamos Kryžiaus žygiais – krikščionys prieš krikščionis; taip stota prieš katarus pietų Prancūzijoje (1181–1244) arba apaštališkuosius brolius Italijoje (1307), o ir tai, kaip lotynų krikščionys pasielgė su Rytų Bažnyčios krikščionimis Bizantijoje, greičiau vadintina naikinamuoju žygiu prieš atskalūnus. Toliau ši raida veda nuo husitų karų iki religinių karų Naujųjų amžių pradžioje. Tą patį požiūrį atspindi ir vėlyvaisiais Viduramžiais vykęs raupsuotųjų bei raganų[39] persekiojimas – jie buvo padaryti atpirkimo ožiais už tai, kad Europoje siautėjo ligos ir nelaimės. Į juos buvo žiūrima kaip į opozicines grupes, įtariamas velnio inicijuotu sąmokslu prieš visuomenę.

XIII a. popiežiaus inkvizicija pradeda sekti religinius nukrypimus bei rūpintis jų likvidavimu. Pažymėtina, kad inkvizitoriams buvo svarbu netgi kankinimais išgauti, ką iš tikrųjų galvoja kaltinamieji, o ne tik įsi-

tikinti, ar jie išoriškai vykdo Bažnyčios nurodymus. Inkvizitoriams rūpi ir „errores“ (nukrypimai nuo teisingo kelio), ir bet koks antibažnytiškas elgesys. Taigi žmonių persekiojimas dėl jų tikėjimo vaizdinių šioje epochoje yra tikėjimo sudvasinimo išvirkščioji pusė.

Šis sudvasinimas pagrįstas individo atsiskyrimu nuo ankstyvųjų Viduramžių „suvaržyto mentaliteto“. Pavyzdys, rodantis, kad buvo iškeliama individualybė (ligi tol ji nebuvo pabrėžiama), yra gausios religinės literatūros atsiradimas; gilesnė introspekcija, „cognosce te ipsum“ (pažink save patį), buvo reflektuojama kaip dvasinio ir religinio tobulėjimo sąlyga. Maldose vietoj „mes“ dažniau pradėta vartoti „aš“. Tačiau svarbiausia, vėl atsirado mistinių išgyvenimų ir spekuliacijų.[40] Juose svarbiausias dalykas yra sielos susitikimas su savo Išganytoju. Labai daug sako faktas, kad per visus lotynų ankstyvuosius Viduramžius nebuvo žinomas *unio mystica* fenomenas, sielos susijungimas ekstatinėje meilėje su savo sužadėtiniu, tuo tarpu jau XII a. gausu šių išgyvenimų aprašymų, taip pat nuorodų į juos daugelyje teorinių veikalų. Žinoma, vis dar bijomasi grėsmingo Dievo teisėjo, bet jį nuo šiol užgožia Kristus, meilės pilnas žmonių brolis ir sielos sužadėtinis, antai tokių populiarių autorių kaip Anzelmo Kenterberiečio ar Bernardo Klerviečio veikaluose. Šį naują požiūrį į Dievo Sūnų norėčiau pailiustruoti prieš pat 1200 metus anglų cistersų vienuolio sukurto lotyniško himno *Jesu dulcis memoria* citata:

> „Kur bebūčiau, savo Jėzaus aš ilgėsiuos. Kaip džiaugsiuosi jį radęs, koks laimingas būsiu, kai jį apglėbsiu.
> Tada apsikabinsime, tada pasibučiuosime, ir bučiniai bus saldesni už medų, tada laiminga siela susijungs su Kristumi. Bet šiame gyvenime [tai trunka] tik trumpą valandėlę.
> O deginanti laimė, o ugningasis ilgesys, o saldus nuraminimas: mylėti Dievo Sūnų“.[41]

Tačiau ginčas dėl investitūros iš dalies prisidėjo prie pasaulio desakralizavimo (nors popiežius Grigalius VII ir imperatorius Henrikas IV, abu rėmęsi tiesioginiu dieviškuoju autoritetu, priskirtini „senajam“ mentalitetui). Stiprėja pasauliečių ir dvasininkų luominė savimonė, bažnytinė hierarchija vis labiau užsisklendžia (klerikalizacija) ir vis tiksliau save apibrėžia, pasinaudodama klestinčia kanonistika. Visa tai atitinka ir padidėjęs dėmesys pasauliui pasaulietinėje kultūroje: atsiranda nauja, liaudies kalba parašyta literatūra – romanas, lyrika, o netrukus ir švankas ir t. t. Bet kaip tik šis atsigręžimas į pasaulį sąlygoja tai, kad gyvenimo šiame pasaulyje pabaiga tampa apmąstymų tema, ir ši permaina reiškiasi tokiu būdu, kokio dar nėra buvę: tik apie 1200 m. poezijoje pasirodo suasmeninta mirtis (plg. p. 213 ir t.).

7. Vėlyvaisiais Viduramžiais iš esmės tęsėsi ankstesnio periodo permainos, būta ir šiokių tokių pokyčių, tik jie jau nepasižymėjo staigumu. Dėl elgetaujančių ordinų misionieriškos veiklos miestuose bent jau miestelėnai buvo smarkiai krikščioninami „į gylį". Tai matyti iš daugybės bažnyčių pastatų, dvasinio pobūdžio įstaigų, gausiau lankomų šventųjų vietų, šiokiadienio apeigų ir t. t.[42] Net ir ne itin pasiturinčių šeimų vaikai jau buvo pasisavinę pagrindinius religijos vaizdinius, tai rodo biografinė medžiaga ir atsitiktiniai jų sapnų arba vizijų užrašai.[43]

Vėlyvųjų Viduramžių Dievo paveiksle – tiksliau, Kristaus paveiksle, nes pirmas ir trečias Švč. Trejybės asmuo maldingumo praktikoje vaidino nežymų vaidmenį – taip, kaip ir brandžiaisiais Viduramžiais susiformavusiame, vyravo emocinė pusė, o kai kurie dalykai, pavyzdžiui, Kristaus kančių garbinimas, dar labiau sustiprėjo. Tiesa, vėl atgijo Senojo Testamento rūstaus Dievo paveikslas, neabejotina, kad tai skatino XIV ir XV a. krizės (badas, maras). Dažniau negu pirma paveiksluose vaizduojamas Dievas–Kristus Paskutiniame teisme[44] – jį rasim kiekvienoje bažnyčioje; jis vaizduojamas Paskutiniame teisme, kalaviju arba strėle naikinantis savo kūrinius. Neatsitiktinai nuo šiol ikonografijoje Dievas arba suasmeninta mirtis tiesiog galėjo pakeisti vienas kitą.[45] Gal besiliejantį per kraštus Marijos garbinimą vėlyvaisiais Viduramžiais pirmiausia skatino poreikis žinoti, kad šalia šio baudžiančio Dievo Tėvo yra ir atleidžianti motiniškoji dievybė – Mechthilda Magdeburgietė (XII a. antra pusė) Mariją vadindavo „deive".[46] Daugybės rašytinių šaltinių liudijimu, tik mergelė Marija gali nutolinti Dievo kerštą (*intercessio*).

Realūs pavojai, tykoję žmonių vėlyvaisiais Viduramžiais, buvo ne ką didesni negu ankstesniais laikais (galima gyvenimo trukmė išliko beveik tokia pat), tačiau šios epochos žmonės į tuos pavojus, matyt, reaguodavo su didesne baime (plg. p. 249) Ši, taip pat minėtasis sudvasinimas, kuris, beje, vedė prie – elitinės – esmės mistikos, taip pat didesnis pasauliečių sąmoningumas, kuris, be kita ko, kurstė itin didelį antiklerikalizmą, – visa tai, ko gero, intesyvino liaudies religinį gyvenimą. Klausytis elgetaujančių ordinų keliaujančių pamokslininkų suplūsta tiek žmonių, kad nebetelpa bažnyčiose. Vis dėlto „liaudis" nebenori savo pomirtiniu gyvenimu rūpintis tik pasyviai, per kunigą, ji aktyviai veikia, kad jį sau pelnytų: vis dažniau lankomos šventos vietos, vis didėja šventų vietų skaičius, padaugėja individualių maldų ir asmeninių pasišventimų[47] (Eucharistijai, Šventajam Kraujui, įvairiems Jėzaus nariams, įvairiems Marijos gyvenimo įvykiams, įvairioms Kristaus kančių scenoms – prisimin-

kime Kryžiaus kelio stočių atsiradimą ir t. t.). Šiam maldingumui būdingas vizualinio komponento sureikšminimas: per mišias norėta matyti ostiją, todėl nuo XIII a. perkeitimo metu ji pakeliama, o ne mišių metu laikoma naujuose tabernakuliuose. Pamatyti šv. Kristoforo paveikslą reiškė, jog gali būti tikras, kad tą dieną nemirsi be išpažinties, todėl šis šventasis taip dažnai vaizduotas ant bažnyčių laukujų sienų. Viduramžių pabaigoje religinis menas įsikūrė ir kuklesnėse vietose reprodukcijų, medžio raižinių pavidalu; jie, tarp kita ko, skleidė ir „demokratizavo" mistikos koncepciją.[48]

Esamą socialinę diferenciaciją atitinka religinė. Antai vėlyvųjų Viduramžių miestuose būta ne tik kalvių, bet ir vinių, pasagų, dalgių, brangiųjų metalų specialistų ir t. t., o nuo įvairiausių blogybių saugojo atskiras patronas: šv. Antanas – nuo apsinuodijimo skalsės grybeliu, šv. Odilija – nuo akių ligų, šv. Leonardas – nuo arklių negalių. Buvo garbinama ne tiesiog Marija, o veikiau kurios nors vietovės dievybė, pavyzdžiui, atsiskyrėlių arba Altėtingo, Walsinghamo arba Ely madona. Į pliuralizmą vedė ir galimybė pasirinkti žmogiškąjį išganymo tarpininką: sekmadienio mišių eita pas kunigą, išpažinties – pas vienuolį, o dvasiniu vadovu rinktasi kurį arba kurią nors iš atsiskyrėlių.

Kitas vėlyvųjų Viduramžių pamaldumo bruožas (be abejo, juo pasižymėjo ir ankstesnės epochos, bet dabar jis nepaprastai išryškėjo) yra polinkis skaičiuoti atliktus darbus – peršasi palyginimas su iškylančių pirklių mentalitetu. Reikėjo ne tik labai tiksliai suskaičiuoti Kristaus žaizdas[49], bet ir daug kartų dalyvauti mišiose, norint gauti tam tikrą malonę[50], arba kasdien šimtus ir tūkstančius kartų kartoti tam tikras maldas. Mistikės skaičiavo, kiek šimtų ar tūkstančių vargšių sielų joms prašant Viešpats išlaisvino iš skaistyklos[51]; kilmingieji rinko atlaidų metus, kurių skaičius siekdavo milijoną ir daugiau: XVI a. pradžioje sukauptų relikvijų dėka Vitenberge buvo galima gauti 2 mln., o Halėje net 40 mln. metų atlaidų.[52] Daugumos žmonių įsitikinimu, didelis kiekis buvo neatsiejama pamaldumo dalis. Niurnbergietis Mikalojus Mufelis 1469 m. buvo pakartas, nes iššvaistė visuomenines lėšas, kadangi norėjo turėti tokį didelį relikvijų rinkinį, jog kiekvienai metų dienai turėtų vis kito šventojo palaikus.[53]

Baigdamas norėčiau šnektelti apie tam tikrą procesą, kuriam vykstant visuotinis mentalitetas dar nebuvo pakitęs, bet Švietimas ir materializmas jį plėtodami iš pagrindų pakeitė visą Europos pasaulėvaizdį. Vėlyvaisiais Viduramžiais teologų ir filosofų sluoksniuose išplito mąs-

tymo būdas (eiliniams tikintiesiems jis liko nežinomas), kuris griežtai atskyrė tikėjimą ir žinojimą: tai nuoseklusis nominalizmas, pasak kurio religinėmis dogmomis (antai Trejybės dogma) galima tik tikėti, bet protui jos nepasiekamos. Viljamo Okamo (XIV a. pirma pusė) principas „nupjauti" visas hipotezes, kurios nebūtinos pasaulio aiškinimui, Naujaisiais amžiais atves prie to, kad bus atmestas ir Dievas kaip aiškinamoji hipotezė.[54] Taip būtent „tikėjimo amžiuje" buvo padėtas kertinis akmuo, kuris apskritai leido atsirasti moderniam nereliginiam pasaulėvaizdžiui.

IŠNAŠOS

[1] Plg., pvz., J. VAN ENGEN, The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem; The American Historical Review 91 (1986), 519–552 – [2] Plg. P. DINZELBACHER, Unglaube: TAS PATS (Sud.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, 855–857 – [3] M. MARTINS ir kt., Saint Michel et sa symbolique, Bruxelles 1979,122 ir t.; be to, A. DIERKENS, Het getuigenis van de archeologie: L. MILIS ir kt., De heidense middeleeuwen, Turnhout 1992, 47–68 – [4] CL. LECOUTEUX, Romanisch-germanische Kulturberührungen am Beispiel des Mahls der Feen: Mediaevistik 1 (1988), 87–99 – [5] HAYMO, *Vita S. W'illihelmi* 17, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 12, 217 – [6] Plg. J. WINCKELMANN, Die Herkunft von Max Webers „Entzauberungs"- Konzeption: Kölner Zeitschrift f. Soziologie u. Sozialpsychologie 32 (1980), 12–53 – [7] GAUFRID V. AUXERRE, *Vita*, 4, a, 24 – [8] GAUFRID V. AUXERRE, *Vita* Ia, 5, 2, 15 – [9] Texte: K. A. WIPF (Sud.), Poetische Sprachschätze aus althochdeutscher Welt, Bonn 1985, 66 ir t. – [10] SEUSE, Deutsche Schriften, sud. V. K. BIHLMEYER, Stuttgart 1907, 48C – [11] M. BLOCH, I.es rois thaumaturges, Paris 1924; J. LE GOFF, Le mal royal au moyen âge. Du roi malade au roi guerisseur: Mediaevistik 1 (1988), 101–113 – [12] H. FUHRMAN, Über die Heiligkeit des Papstes: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1980, 28–43; taip pat TAS PATS, Einladung ins Mittelalter, München [3]1988, 151–168 – [13] PETRAS DAMIJANIS, *Vita* 13, Fonti per la storia d'Italia 94,1957, 35 – [14] P. CUTHBERT, Der hl. Franz von Assisi, Stuttgart 1931, 368 ir t. – [15] C. CAROZZI, Douceline et les autres: Cahiers de Fanjeaux 11 (1976), 251–267, 256 ir t. – [16] P. DINZELBACHER, Die „Realpräsenz der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen": DINZELBA-CHER // BAUER, Heiligenverehrung, 115–174 – [17] Plg. J. ZWICK, Zur Form und Funktion übernatürlicher Kommunikationsweisen in der Frankengeschichte des Gregor von Tours: Mediaevistik 1(1988), 193–206 – [18] *De doctrina Christiana* 2, 23 ir t. – [19] DINZELBACHER, Realpräsenz, 130 ir t. – [20] B. SCHIMMELPFENNIG, Die Degradation von Klerikern im späten Mittelalter: Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte 34 (1982), 305–323 – [21] BERNHARD V. CLAIRVAUX, *Vita Malachiae* 3, sud. J. LECLERQ, S. Bernardi Opera, III, Rom 1963, 312, sutrumpinta – [22] H. HOUBEN, La realtà sociale medievale nello specchio delle fonti commemorative: Quaderni medievali 13 (1982), 82–97– [23] P. DINZELBACHER/H. KLEINSCHMIDT, Seelenbrücke und Brückenbau im mittelalterlichen England: Numen 31 (1984), 242–287 – [24] *Le sette armi spirituali*, sud. C. FOLETTI, Padua 1985, 154 ir t. – [25] O. PÄCHT ir kt., The St. Alban's Psalter, London 1960, 250 Ps 76; 221 Ps 55; 223 ir t. Ps 58; 241 Ps 70; 246 Ps 73; 226 Ps 58; 231 Ps 63. – [26] WIPF, 327–341 – [27] P. DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981, 146 ir

t., 167 ir t., 235 ir t. – [28] WIPF, 162–167 – [29] P. DINZELBACHER, Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen: Santi e demoni (Settimane del centro italiano di studi sull'alto medio evo, XXXVI/2), Spoleto 1989, 647–695 – [30] P. DINZELBACHER, Die Realität des Teufels im Mittelalter, P. SEGL (Sud.), Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487, Köln 1988,151–175 – [31] P. DINZELBACHER, „verba haec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis". Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben unter besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsliteratur und der Visions Gottschalks: DINZELBACHER/BAUER, Volksreligion, 57–99 – [32] Plg. P. DINZELBACHER, Volksfrömmigkeit: TAS PATS (Sud.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, 515 ir t. – [33] P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993, 27–77 – [34] BENZ, 158 ir t. – [35] Pvz., H.-D. KAHL, "„... nušluoti nuo žemės paviršiaus krikščionio vardo priešus ...": Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 39 (1990), 133–160 – [36] AA. VV., „Militia Christi" e Crociata nei secoli XI–XIII, Milanas 1992 – [37] R. I. MOORE, The Formation of a Persecuting Society, Oxford 1987 – [38] G. G. MERLO, „Membra Diaboli"... Demoni ed eretici medievali: Nuova Rivista Storica 72 (1988), 583–598 – [39] Ypač mato sąryšį C. GINZBURG, Hexensabbat, Berlin 1990 – [40] DINZELBACHER, Mystik – [41] Sud. V. H. LAUSBERG, Hymnologische und hymnographische Studien 1, München 1967 – [42] Plg., pvz., J. VAN HERWAARDEN, Geloof en geloofsuitingen in de late middeleeuwen in de Nederlanden. Jerusalembedevaarten, lijdensdevotie en kruiswegverering: Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden 98 (198), 400–429 – [43] P. DINZELBACHER, Eine unbeachtete Quelle des Quattrocento zur Geschichte des Kindes: der Brief des Don Simone OSB über die neunjährige Isabetta di Luigi: M. KINZINGER ir kt. (Sudarytojai), Das andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte. A. Nitschke zum 65. Geburtstag gewidmet, Köln 1991, 323–333; DINZELBACHER, Kindheit und Jugend der Mystikerinnen: TAS PATS, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993, 102–122 – [44] R. SCHWARZ, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981), 526–553 – [45] P. DINZELBACHER, Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des späten Mittelalters und der Renaissance: Analecta Cartusiana 117/2 (1986), 5–138 – [46] *Ein vliessendes lieht der gotheit* 3, 1; 3, 4 – [47] Pavyzdys: W. PANTIN, Instructions for a Devout and Literate Layman: J. ALEXANDER/M. GIBSON (Sudarytojai), Medieval Learning and Literature, Oxford 1976, 398–422 – [48] DINZELBACHER, Mystik – [49] Antai, pvz., A. BREEZE, The Number of Christ's Wounds: Bulletin of the Board of Celtic Studies 32 (1985), 84–91 – [50] J. CHIFFOLEAU, Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age: Faier croie, 236–256 – [51] E. BAUER, Die Armen Seelen- und Fegefeuervorstellungen der altdeutschen Mystik, Diss. Würzburg 1960 – [52] K. GUTH, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung, Ottobeuren 1970, 148 – [53] E. REICKE, Geschichte der Reichsstadt Nürnberg, Nürnberg 1896, 443 ir t. – [54] Plg. P. DINZELBACHER, Occamismus: Sachwörterbuch, 594 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

AA. VV., „La spiritualita medievale": Studi medievali 11 (1987), 1–78 – A. BLASUCCI ir kt., La spiritualita del medioevo, Roma 1988 – R. ir CH. BROOKE, Popular Religion in the Middle Ages, London 1984 – F. CARDINI, Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale, Florencija [2]1984 – E. DELARVELLE, La pietè populaire au Moyen Age,

Turinas 1975 – P. DINZELBACHER, Mittelalter: Evangelisches Kirchenlexikon, III, 1992, 472–496 – P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Religiosität: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 20/80 (1990), 14–34 – P. DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland, Paderborn 1993 – P. DINZELBACHER/D. BAUER (Sudarytojai), Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, Köln 1988 – P. DINZELBACHER/D. BAUER (Sudarytojai), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn 1990 – Faire Croire. Modalites de la diffusion et de la reception des messages religieux du XIIe au XVe siècle, Roma 1981 – O. GIORDANO, Religione popolare nell'alto medio evo, Bari 1979 – W. HAUBRICHS, Christentum der Bekehrungszeit – Frömmigkeitsgeschichte: Reallexikon d. Germanischen Altertumskunde, IV, 1981, 510–557 – J. LECLERCQ/F. VANDENBROUCKE/L. BOUYER, La spiritualité du moyen âge, Paris 1961 – R. MANSELLI, Il sopprannaturale e la religione popolare nel medio evo, Roma 1985 – J.-CL. SCHMITT, Religione, foklore e societa nell'Occidente medievale, Bari 1988 – W. SCHMITZ, Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, besonders in Dänemark, Freiburg 1894 – P. A. SIGAL, L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle), Paris 1985 – A. VAUCHEZ, La spiritualité du moyen âge occidental, Paris 1975 – L. A. VEIT, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg 1936.

Peter Dinzelbacher

1. Religingumo istorija Naujųjų amžių Europoje yra jo numitinimo, „atkerėjimo procesas“.[1] Pastarasis paliko gilią žymę XVI amžiuje. Savo eilėraščio *Das Glückhafft Schiff von Zürich* (Laimingasis Ciūricho laivas) pradžioje Johannas Fischartas kritikuoja Kserksą, kuris už tai, kad jūra jam pridarė daug žalos, liepė plakti vandenį, bei venecijiečius, kurie kasmet susižieduodavo su jūra, mesdami į ją žiedą; jis pašiepė skraidančius senovės slibinus, arklius bei Ikaro sparnus ir gyrė tikro gamtos pažabojimo priemones „darbą ir stropumą“.[2] Kiti rašytiniai šaltiniai liudija, kad atkerėjimas dar toli gražu ne visur buvo paplitęs. Šveicaras Thomas Platteris (1499–1582), išvargintas kelionės per kalnus, nepaisydamas tvyrojusio šalčio norėjo numigti ir pailsėti: „Staiga prie manęs priėjo vyras, uždėjo man ant pečių rankas, pažadino mane ir pasakė: ei, ko tu čia sėdi? Stokis ir eik!“ Išgelbėtasis tvirtai tikėjo, kad pats Dievas „jam išgelbėjo gyvybę“.[3] Gyvenimas buvo tarsi didelis gyvenamasis namas, kurį prižiūrėjo šeimininkas. Jei kuris vaikas patekdavo į bėdą, šeimininkas ateidavo ir padarydavo tvarką, kad po to grįžtų prie savo įprastinių reikalų. Burtų pilnas visas gyvenimas, jie veikia kaip dirgiklis, pripildantis veiklią „mistiškai sujaudintos liaudies dieną“.[4] Saint-Simono hercogas XVII a. pabaigoje rašė: liepos 8-ą, oro globėjo Medardo dieną, lijo ir baisus lietus pliaupė ištisas savaites. Tada prancūzų kareiviai prakeikė šventąjį ir ieškojo jo paveikslų, kad juos sudaužytų ir sudegintų.[5] XVIII a. Alpių gyventojai, kurie, nors ir meldėsi Dievo Motinos paveikslui, atleido ją iš tarnybos, nes sykį negavo tokio derliaus, kokio norėjo.[6] Tai, kad šventieji bei dangiškosios jėgos ir jų paveikslai taip kaip žmonės buvo įjungti į tą pačią – atpildo ir bausmės – schemą, dera su mitiniu nusiteikimu. Tačiau situacija pasikeitė. Krikščionybė atsirado „tokiame pasaulyje“, „kuriame religija buvo gyvenimą kurianti galia“[7]; Viduramžiais tos galios būta itin stiprios, tačiau Naujaisiais amžiais ji pamažu pradėjo nykti. Žinoma, tai nebuvo paprastas procesas, toks, kai religingumas be perstojo mąžta, kol jo beveik visai nebelieka.

Taigi ir kelias į nutolimą nuo religijos vedė per naują susidomėjimą religija, paženklintą religinių ginčų ir religinių karų, trukusių iki 1648 metų. Žmonės jau seniai buvo susitaikę su mintimi, kad Rytuose gyve-

na kitokie, graikų krikščionys. Visai neseniai, XV a., jie išmoko toleruoti Bohemijos utrakvistus. Dabar jie išgyveno religinio pliuralizmo atsiradimą: būta liuteronų (arba protestantų), cvinglininkų, kalvinistų, menonitų, anglikonų ir t. t., o Romos katalikų Bažnyčia – po Tridento Susirinkimo faktiškai taip pat atsinaujinusi – buvo dar viena konfesija. (Bandymai įsteigti naują Bažnyčią žlugo arba buvo nuslopinti jėga, pvz. miunceriškoji Reformacija.) Šis kelias į dogmų, teologijos išsižadėjimą vedė per sustiprėjusį dogmatizmą, kuris savo kulminaciją pasiekė po 1550 metų. XX amžiui tinka sentencija: „Jaučiama tokia būties tuštuma, kokios dar niekada nebuvo, lyginant su ja aršiausias Antikos laikų netikėjimas buvo saugus gyvos mistinės tikrovės pavidalų gausybėje“[8], šį tarpsnį religingumo raida pasiekė per epochą, apie kurią D'Alembertas 1759 metais rašė: „les intérêts de Dieu bien ou mal entendus peuvent seuls inspirer aux hommes“ (niekas, tik teisingai arba klaidingai suprastas religijos klausimas, nepajėgė išjudinti žmonių)[9]. Prie dogmatizmo Naujųjų amžių pradžioje dar prisidėjo tikėjimo velniu ir ragana peripetijos, „intérêts de Dieu“ papildymas.

Jei atkerėjimo procesas, viena vertus, buvo nukrikščioninimo procesas, tai, antra vertus, individo aspektu tai buvo jo nusišalinimas nuo „kolektyvinio ego“[10], nuo dirbtinės masės, vadinamos „Bažnyčia“. Idant šis procesas galėtų vykti, buvo būtina viena sąlyga: žmogus privalėjo įsisąmoninti savo individualybę. Naująją savivoką arba jausmą, kad esi nepakartojama asmenybė, išreiškia sero Thomo Wyatto (1503–1542) eilėraštis: „I am as I am so will be“ [Aš esu toks, koks esu, ir toks būsiu], kuriame visi posmeliai baigiami šia eilute arba vienu iš jos variantų: „I am as I am and so will I die /... and so will a end /... and so do I write“.[11] Bandello išpažįsta individualybę Vengrijos karalienės lūpomis: „perciò che cosí negli uomini come ne le donne tante sono le differenze e le varietá de le nature quanti sono I cervelli, e che dui fratelli e due sorelle, ad un medesimo parto nati, saranno il piú de le volte di contratio temperamento e di costumi diversissimi, e ciò che piacerá ad uno dispiacerá a l'altro“ (nes tarp vyrų ir moterų yra toks didelis skirtumas ir tokia įvairovė charakterių, tiek, kiek yra galvų; ir du broliai, ir dvi seserys, kartu gimę, dažniausiai bus priešingo temperamento ir visai kitokio charakterio, ir kas vienam patinka, kitam nepatiks).[12] Individualybės principą pritaikius religingumui, galėjo atrodyti, kad jis reikalauja, jog kiekvienas gyventų tik pagal tą tikėjimą, kurį jis išpažįsta.[13] Ir Lutherio teologijos branduolyje slypėjo individualybės idėja: pasak ankstyvuoju Reformacijos tarpsniu

jo išplėtotos „theologia crucis", kiekvienas krikščionis turėjo tapti panašus į Kristų ne *Imitatio Christi* būdu, bet paklusniai eidamas individualiu kančių keliu (pagal *Mt* 10, 38).

2. Reformacijos priešininkai ją suvokė kaip negirdėtą naujovę, kuri – anot *Vormso edikto* – krikščionių bendruomenės tvarką „apvertė ir sunaikino".[14] Lutherio mokslas negali būti teisingas, nes jis prieštarauja Tradicijai, rašė Karolis V 1521 metų balandžio 19 dieną pareiškime, nes „ung seul frère erre" (klysta vienas vienintelis vienuolis), kurio įsitikinimu, „toute ladite crestienité seroit et auroit tousiours esté en erreur" (krikščionija visada klydo ir klysta).[15] Ir Erazmas kaltino Lutherį Tradicijos griovimu: šis abejojąs tuo, kas per daugelį šimtmečių buvo atsijota ir prigijo, tai draskąs ir griaunąs. Jis išvardijo, kiek mažai autoritetų galįs pateikti Lutheris – tik tris (du pasmerkti eretikai Viklifas ir Husas bei Valla), tuo tarpu Bažnyčia turinti „tot Episcopi, tot summi Pontifices" (tiek daug vyskupų, tiek daug popiežių).[16] Lutheris Tradicijos šalininkams atsakė, įvardydamas vieną vienintelį liudininką: Dievą.[17] Tačiau jei Tradicija buvo ginčytinas dalykas, tai kitas kritikas galėjo eiti dar toliau: vėl ginčytis dėl tikėjimo koregavimo būdo arba radikaliai atsisakyti visų tradicijų, nekoreguotų ir koreguotų. Müntzeris *Protestation* (1524) pasisiūlė: „savo sumanymu aš noriu pagerinti evangelikų pamokslininkų mokslą ir neketinu niekinti mūsų atsilikusių ištižusių Romos katalikų brolių".[18] Sebastijano Franko (1499–1542) ketinimai buvo radikalesni, tai aiškėja iš vienos giesmės, kurioje kiekvienas posmelis prasideda kokios nors konfesijos atmetimu: „Aš nenoriu ir nemėgstu būti baptistu, nei liuteronu /... nei cvinglininku, nei krikštytoju".[19] Iš klausimo, kokia konfesija yra teisinga, kyla klausimas, kokia krikščionybė yra teisinga. Viena Logau († 1655) epigrama taip skamba: „Yra ir Lutherio, ir popiežiaus, ir Calvino tikėjimas, tik nebeaišku, kur pasidėjo krikščionybė".[20]

Müntzeriui Tradicijos šalininkai atrodė kaip atsilikėliai, dar daugiau – „ištižę", o šie, atsižvelgdami į daugiau kaip tūkstančio metų Tradiciją, stebėjosi, kaip sparčiai plito Reformacija, jų požiūriu, Tradicijos griovimas. Thomas Murneris (1475–1537) savo tikėjimo išpažinimo eilėraštyje skundėsi: „Tikėjimas atlaikė tūkstantį penkis šimtus metų /... Bet dabar per tris su puse metų, atrodo, sužlugs".[21] Popiežiaus legatas Aleandras, nuo 1520 metų gruodžio įvykius stebėjęs iš arti, Pietų Vokietijoje rado tik vieną vienintelį ištikimą Bažnyčios sūnų, karalių Ferdinandą, o šiaip visa, kas buvo susiję su religija, buvo tik „immensum chaos".[22] To, kad Reformacija greitai ir plačiai pasklido, neįmanoma paaiškinti kitaip,

tik anuomet neabejotinai gaju antiklerikalizmu, kuris reiškėsi dar ir kaip aukštosios dvasininkijos savikritikos forma. Melanchthonas neva persakęs Lutheriui Zalcburgo arkivyskupo M. Lango žodžius: „Mes, kunigai, dar niekada nebuvome geri.“[23] Sulig vėlyvaisiais Viduramžiais antiklerikalizmas plačiai reiškėsi Europos literatūroje.[24] Pavyzdžiui, jau seniai populiarios Tillio Eulenspiegelio „Liaudies knygos“ (apie 1510) 31-oje istorijoje pateikiamas atsakymas į klausimą, kaip „tapti turtingu nieko neveikiant“: reikia tapti dvasininku ir dumti akis religija – šioje istorijoje ši galimybė realizuojama numirėlio kaukolę paskelbiant šventojo Brandano relikvija.[25] Antiklerikalinis priešiškumas buvo nukreiptas prieš dvasininkiją nevienodai, daugiausia kliuvo dvasininkų luomo viršūnei, popiežiui ir bažnytiniams kunigaikščiams, taipogi ordinams. Savo *Įsidėmėtinuose dalykuose* Niurnbergo klarisių vienuolyno abatė Charitas Pirckheimer (1467–1532) pažymėjo: „Mes buvome didžiai nemylimos ir nekenčiamos, ir viršūnės, ir apačios mūsų taip nemėgo, kad mūsų pasiuntinės beveik negalėdavo pasirodyti žmonėse, idant mums nupirktų būtiniausių dalykų, mes buvome laikomos dar palaidesnės negu kekšės, nes viešai skelbiama, kad mes net už jas blogesnės!“[26] Aukščiausių visuomenės sluoksnių ir liaudies antiklerikalizmas buvo vienodai reikšmingas tiek Reformacijos atsiradimui, tiek jos paplitimui; Lutheris jo nusitvėrė, jį pagilino ir patikslino.[27] Ir jis pripažino, kad būtina skirti atspalvius. „Vienuolija“ esanti „luomas be Dievo“, tai lietė elgetaujančių vienuolių ordinus, kuriuos reikėjo „sugėdinti“, bet nelietė kaimo konventų: „Aš norėčiau, kad kaimo vienuolynai išliktų.“[28] Palaikydamas šimtmečių senumo antiklerikalizmą, jis irgi puoselėjo tradiciją, bet, anot *Vormso edikto* priekaištų, neteisingą; jis esąs „piktas priešas“, kuris „surinko eretikus dvokiančiose balose didžiai prakeiktoms erezijoms“, taipogi ir „pats keletą naujų sugalvojo.“[29] Beje, pastarąją formuluotę būtų galima susieti su doktrina apie visų tikinčiųjų pašaukimą kunigystei – tai Lutherio antiklerikalizmo ištakos. Šia doktrina buvo pagrįstas visiškas dvasininkų luomo eliminavimas (liko tik pamokslininkas, tokia pat profesija kaip ir kitos). Čia jau matyti, kad iš esmės pakito požiūris į dvasininkus; didelė dalis aukštuomenės ir liaudies nebenorėjo hierarchijos. Buvo nebepriimtina dvasininkiją, kurią sudarė žmonės, vertinti taip, kaip tai daryta Viduramžiais: kaip dangiškosios angelų hierarchijos atvaizdą.[30] Nebelaikyta tiesa, kad tviskesys, kurį skleidžianti šio pasaulio hierarchija, esąs dangiškojo tviskesio atspindys. Be to, gyvendamas pertekliuje už pinigus, išmelžtus iš vargšų, kleras buvo gyvas papiktinimas. Tam, kas norėjo pra-

dėti posūkį į Reformaciją, tereikėjo drastiškai parodyti į tą papiktinimą. Antai viename užgavėnių vaidinime Berne 1522 m. Niklas Manuelis parodo, kaip Jėzus „atjoja ant vargano asiliuko" ir sutinka visu kario prašmatnumu išsičiustijusį popiežių.[31] Kitame jo veikale iškalbingai bylojo atstumas, skiriantis popiežių ir apaštalus; režisūriniai nurodymai jame taip skamba: „Ir sėdėjo popiežius didelėj prabangoj su visais rūmininkais, dvasininkais ir kariškiais; ir stovėjo Petras su Pauliumi toli už jų, žiūrėjo ir stebėjosi"[32]; tai pagrindinio Reformacijos teiginio inscenizacija.

Religinių ginčų aršumas paaiškinamas tuo, kad konfesijoms, kaip ir visoms dirbtiniams dariniams, būdinga dviguba tendencija: viduje jos formuojasi griežtai, o išorėje užima pasipriešinimo poziciją. Atpažinimo ženklu tapo įvairūs sakramentai: krikštas (vardas „perkrikštas") arba Paskutinė Vakarienė (Lutheris „sakramentininkai"), taip pat dogmos, tokios kaip valios laisvė arba jos neigimas. Dogmatizmas galėjo reikštis kaip dogmos išpažinėjo drąsa, tai rodo tardymas, kurį turėjo iškęsti studentas Pierre'as Escrivainas; po to jam buvo įvykdyta mirties bausmė.[33] Kartais jo trūko, tai rodo ne tik Melanchthono elgesys po Šmalkaldeno karo, bet ir liuteronų kunigų elgesys, kurie po Miūlbergo mūšio, nugalėto Saksonijos kurfiusto žemėje, apie jį iš sakyklos paskelbė, kad „priešas" dabar jau sumuštas, reikia kalbėti maldą Te Deum.[34] Antra vertus, dažnai skaitome apie pamokslininkų narsą konfesinių karų metu.[35] Religingumo karingumas atsispindėjo literatūroje, pavyzdžiui, liuterono Rinckharto dramoje *Eislebeno krikščionių riteris* (1613) pavazduotas Lutheris, kovojantis prieš popiežių ir sakramentininkus. Karingumas atsispindėjo kaip prievartinga veikla, taip pat ir „naujajame pasaulyje", kur vyko nusikaltimai, kurių mastas dar ir dabar „stingdo kraują".[36] Europos žemyne tikintysis regėjo kone vien priešus: kaip įprasta musulmonus, žydus, be to, kitatikius krikščionis, dar burtininkus ir raganas. Jis gyveno bijodamas turkų, kurių puldinėjimai nesiliovė. Atsišaukimuose ir jų serijose vaizduoti žiaurūs nusikaltimai, kuriuos, kaip buvo kalbama, padarė turkai. Garsūs poetai, antai H. Sachsas (1494–1576), tuos aprašymus eiliuodavo.[37] Antra vertus, turkais buvo galima pasinaudoti politikoje: dangstantis turkų keliamu pavojumi, buvo padidinti mokesčiai, valdovai su jais sudarydavo sąjungas (1536 m. sudaryta sultono ir Prancūzijos sutartis); besiginčijant su kitomis konfesijomis, joms nuolat būdavo prikaišiojama, kad jos blogesnės už turkus; buvo galima prašytis turkų apsaugos, pasakojama, kad taip padarė vokiečių valstiečiai po Valstiečių karo, ir pas juos netgi buvo galima padaryti sensacingą karjerą.[38] Kad krikšty-

tojų pacifizmas (niekada nekelti kardo, net ir prieš turkus) prigijo žmonėse, rodo ir Lutherio bei Melanchthono rašinys *Vizitatorių pamoka* (1528), kur specialiame skyrelyje *Apie turką* jie bandė tą pacifizmą sukritikuoti.[39] Galiausiai europiečiai žinojo, kad turkai turi haremų, ir tai teikė galimybę plėtoti erotines fantazijas, pvz., *Istorijoje apie Faustą* (1587 m.).[40] Ispanijoje XVI a. maurai buvo prievarta atverčiami, kiti tremiami, vėliau toks likimas ištiko net ir pakrikštytus (moriskai), kartais jie buvo naikinami, kaip antai 1568 m. (60 000 aukų)[41]; tas pat ištikdavo žydus, ir nekrikštytus, ir krikštytus (maranai). Eretikų persekiojimai (taip pat ir sistemiškas krikštytojų naikinimas nuo 1529 m., reichstage paskelbus „Perkrikštų mandatą"), konfesiniai karai (Šmalkaldeno karas 1546–1547, hugenotų karai 1569–1598, Nyderlandų išsivadavimo karas (1566/1568–1648) drauge buvo „vidiniai kryžiaus žygiai".[42] Pirma jų eidavo ir juos lydėdavo žodiniai ekscesai, kuriems būdinga tai, kad priešininko šmeižimui būdavo naudojamas mitologinis aparatas. Reformacijos sėkmę tikrai padidino tai, kad nuo 1520 metų Lutheris skelbė, jog popiežius esąs Antikristas[43]; Kranacho Vyresniojo (1472–1553) medžio raižinyje *Rugsėjo testamentas* 1522 m. pontifikatas vaizduojamas kaip apokaliptinis slibinas.[44] Murneris savo eiliuotoje satyroje „Apie didelį kvailį Lutherį" 1522 m. Reformaciją sukarikatūrino (liaudišku antiklerikaliniu) nėščio vyro paveikslu. Katalikų legendose apie Lutherį pasakojama, jog jis kilęs iš demono.[45] Tad „kraujas stingti" gali ir stebint įvykius „senajame pasaulyje": inkvizicijos tribunolai, autodafė (iškilmingi eretikų sudeginimai), procesai prieš vilkolakius (visų pirma noriai rengiami Prancūzijoje) ir – ypač Vokietijoje bei keliose su ja besiribojančiose šalyse – institucionalizuotas, įstatymu įteisintas „raganų" naikinimas. Raganų persekiojimai kilo iš tikėjimo velniu. Prie to nemažai prisidėjo Lutheris ir jo šalininkai, nors aišku, kad pats reformatorius „velnio" sąvoką dažnai vartojo kaip „blogio" simbolį, o velnią sąmoningai panaudodavo retoriškai, antai traktate *Apie slaptas mišias ir kunigų įšventinimą* (1533), kuris dažnai pasitelkiamas, polemizuojant dėl jo giminingumo su velniu. Amžininkai toli gražu ne visada įsivaizdavo velnią kaip pasakos raguotąjį su kanopomis ir uodega, jis dažnai pasirodydavo kaip nepaprastai gražus vyras (Viduramžiais: „pasaulio kunigaikštis"), iš išvaizdos panašus į Kristų, kartais kaip Dievo avinėlis, kaip balandis arba moteris.[46] Pabrėžtina, kad velnias įsivaizduotas labai įvairiai, kad, prireikus išvaryti velnią, kartais jų būdavo išvaroma labai daug, net 10 000 arba daugiau. Tai, kad apytikriai nuo 1700 m. imta mažiau tikėti velniu, yra didelis B. Bekkerio

studijos *De beteverde Wereld* (Užburtasis pasaulis, 1691–1693) nuopelnas; autorius numatė: „Taigi su velnio menkumu turi prapulti ir visas tas stebuklų šlamštas".[47] Kad raganų medžiokles įkvėpdavo tikėjimas sutartimi su velniu, rodo ir *Raganų kūjo* autorių *Appologia*: „Ex pacto enim cum inferno"[48] (Iš sąjungos su pragaru). Tikėjimas raganomis buvo paplitęs visuose gyventojų sluoksniuose: jomis tikėjo kunigaikščiai ir miestelėnai, dvasininkai, prasčiokai, garsūs mokslininkai ir poetai (Bodin, Fischart, Shakespeare ir kt.); vis dėlto ne visi žmonės ir ne visur jam pasidavė; kai kurie autoriai – iš pradžių jų būta nedaug – pasisakė prieš šį tikėjimą, pirmasis buvo Wierus (Vyrus), vėliau Spee von Langenfeld, Thomasius ir t. t. Kaip labai jis buvo įsišaknijęs „apačiose", matyt iš to, kad daugelis valdinių baiminosi, jog jų niekas nebegins, vienam Spee mokiniui, Mainco kurfiurstui ir arkivyskupui Johannui Philippui von Schönbornui (1605–1673) tuos procesus uždraudus.[49] Iki tol būtent dvasinė įstaiga buvo juridiškai įteisinto raganų žudymo arena.[50] Kitiems paprastiems žmonėms ši raganų medžioklė turbūt nedarė poveikio: kai generalinis prokuroras Remy Lotaringijoje nuteisė ir sudegino daugiau kaip 800 žmonių, tiek pat jų pabėgo; jie to nebūtų galėję padaryti be kaimynų ir kraštiečių pagalbos.[51] Ten, kur siautėjo persekiotojai, buvo deginamos įvairaus amžiaus moterys, vyrai, visų sluoksnių atstovai, netgi burmistrai, taip pat vaikai nuo vienerių metų amžiaus.[52] Bambergo kunigaikštis vyskupas liepė pastatyti „laumių" arba „piktadarybių namus" (išliko jų piešinys)[53], o Neisės magistratas (Breslau vyskupo valdose) pastatė technikos lygį atitinkančią modernią deginimo krosnį, kad galėtų deginti gyvas savo aukas, pvz., 1651 m. buvo sudegintos 42 moterys ir mergaitės.[54] Tačiau yra pavyzdžių, įrodančių, kad raganų burtai nelaikyti visagaliais, nes kare iš jų, kaip iš ginklo, nebuvo jokios naudos, taip nutiko Švedijos karaliui, kai jis kartą prieš danus liepė pasiųsti savo kariuomenę ir keturias burtininkes; jos nieko nepadarė, o viena net pateko į danų raitelių rankas.[55] Vis dėlto kaip labai tikėta žmogaus proto galybe, parodė procesas prieš kunigą Urbaną Grandier Prancūzijoje (1633–1634): iššauktas demonas Asmodėjus perdavė sutarties, kurią teisiamasis buvo sudaręs su velniu, dokumentus.[56]

3. Stojus Naujiesiems amžiams, pakito religingumas, bet sykiu prasidėjo nubažnytinimas „regimos Bažnyčios" redukavimo požiūriu. Lutheris savo *Atlaidų tezėse* (1517) klausė, kiek kainuos naujos šv. Petro bazilikos statyba, o 1520 m. traktate *Apie krikščionio laisvę* religingumo matu paskelbė tik turto bendrumą: „taigi Dievo gėrybės turi plaukti nuo vie-

no prie kito ir tapti bendros."[57] Reformacijos įtakos sferoje netrukus išryškėjo tendencija sekuliarizuoti Bažnyčios, o nuo 1525 m. jau ir ištisų teritorijų pasaulietinį turtą. Ši tendencija išliko nemari 1648 ir 1815 metų taikos sutartyse, Juozapo II planuose panaikinti bažnytinę valstybę, Prancūzijos revoliucijos ir Napoleono veiksmuose prieš Bažnyčią, o popiežiui galiausiai 1870–1871 metais panaikinus bažnytinę valstybę, ji buvo užbaigta. Irstant regimajai Bažnyčiai, smuko tikėjimo mokymas ir švietimas; iš rūpesčio tokia reikalų padėtimi radosi įvairūs raštai, antai Lutherio *Į visų miestų municipalitetų narius* (1524), jo *Katekizmai* (1529), taip pat *Vizitatorių pamokymai*. Nepaisant viso tikėjimo fanatizmo, didėjo, visų pirma aukštuomenėje, skepticizmas, jis apniko ir patį Lutherį; kartą jis prisipažino – jei šis pasaulis būtų gerai sutvarkytas, „tai niekas nesiilgėtų būsimo gyvenimo".[58] Kontrastas skepticizmui ir tikėjimo praradimui yra staigūs nubudimai religiniam gyvenimui, kuriuos sukeldavo vizijos, regėjimai, netgi poezija. Miunchene (1609) pastačius J. Bidermanno dramą apie jėzuitus *Cenodoxus*, keturiolika garbių kilmingų rūmų damų esą pekeitė savo gyvenimą ir atsiskyrė nuo žmonių, kad galėtų atgailauti.[59] Lutheris dažnai vartojo paniekinamą terminą „epikūrizmas"[60], kuriuo apibrėždavo tikėjimo praradimą (jį pats nuolat stebėdavo), lydimą naujo gyvenimo džiaugsmo jausmo. Kaip įspėjimą dėl „epikūrininkų" gyvenimo (anoniminis) autorius vertino savo knygą *Istorija apie daktarą Johanną Faustą*.[61] Tuo tarpu mėgavimasis gyvenimu ir jausmais jau seniai turėjo veiklių propagandistų, kurie, jei ne religinėje vaizduotėje, tai mene visgi atgaivino Afroditės kultą, gražiausias jis buvo tapyboje. Tai įrodo Veneros paveikslai, tapyti Botticellio, Giorgiones, Tiziano ir kt. Teiginiui, kad žemė esanti tik ašarų pakalnė, išsilavinę žmonės, taip kaip seniau Viduramžių minezingeriai, vėl priešino šio gyvenimo džiaugsmą; tai matyti jau Spinozos raštuose: „Quo majori Laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo hos magis de natura divina participare necesse est" (juo didesnis džiaugsmas mus pripildo, juo didesnio tobulumo mes pasiekiame, t. y. labiau mes būtinai pažįstame dieviškąją prigimtį).[62] Iš to vėliau išaugo džiaugsmo kultas, pasiekęs savo kulminaciją dainose *Džiaugsmui*. Bet sykiu religingumas ir toliau buvo susijęs su prievarta. Atšaukus Nanto ediktą 1685 m. buvo pradėtas priverstinis milijono hugenotų atvertimas, vykdytas su negirdėtu žiaurumu[63]; 100 000 jų išvyko iš šalies (šioje·akcijoje buvo užprogramuoti Zalcburgo ir Berchtesgadeno protestantų trėmimai kitame šimtmetyje). Procesai prieš raganas ir autodafė tebevyko, kartais jų

būta net XVIII a. pabaigoje. Kad ir žemutiniuose gyventojų sluoksniuose vyravo fanatizmas, įrodo Frydricho II žodžiai: po Hohenfrydbergo mūšio (1745) jį apsupo didelis būrys kaimiečių ir prašė leisti nužudyti visus tų apylinkių katalikus; prašymą karalius atmetė, remdamasis Biblijos žodžiais.[64] Jeigu protestantai atvykdavo į nuošalesnę Italijos provinciją ir jeigu paaiškėdavo jų religinė priklausomybė, tai jų gyvybei kaipmat iškildavo pavojus, taip nutiko vokiečių švietėjui J. N. Meinhardui, keliavusiam kartu su grafu Moltke.[65]

Fanatizmas buvo pagrindinis priešininkas, kurį sutiko švietėjai. Diderot'o ir D'Alembert'o *Enciklopedijoje* (1751–1780) Deleyre'as jį apibūdino (straipsnelyje *Fanatisme*) kaip aklą ir aistringą įkarštį, kurį sukelia prietarai; fanatizmas veda prie to, kad net šiurpiausi veiksmai atliekami su pasitenkinimu.[66] Fanatizmo sąvoka buvo sutinkama ir draminės poezijos pavadinimuose: *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophete* (Voltero tragedija, 1742). Priešingus vaizdus piešė Lessingas *Natane* („Nathan", 1779) ir J. H. Voss savo *Luizoje* („Luise", 1795) (I idilė). „Tolerancija" buvo svarbiausias devizas. Pasak Anglijoje sukurto ekonomikos teoretikų mokslo, prekyba klesti ten, kur viešpatauja pakantumas, ir šie du dalykai neklesti, jei ribojama individo veiksmų laisvė.[67] Ar Pusmėnulio šalis netoleravo kiekvienos religijos? Tuo metu, kai imperatoriškosios Vengrijos dalyje protestantizmas buvo žiauriai persekiojamas, Turkijai priklausiusioje Vengrijos srityje netrukdoma klestėjo vengrų reformuotoji Bažnyčia...[68] tol, kol šis žemės ruožas vėl buvo atsikariautas. Už toleranciją nenuilstamai agitavo Volteras, antai savo *Dictionnaire Philosophique* (1746), pagrindiniame šviečiamojo amžiaus veikale.[69]

Švietimas įsiveržė ir į konfesijų įtakos sferą, kur jis sąlygojo ortodoksalumo sušvelnėjimą – šis procesas vis spartėjo; liuteronybės sferoje jam dirvą paruošė pietizmas. Švietimo triumfo simbolis buvo jėzuitų ordino panaikinimas (1773) popiežiaus breve, bet pirma čia pasidarbavo katalikiškosios valstybės. Kaip labai elitas nusigręžė nuo teologijos ir katechezės, rodo, pvz., „katechizacijos scena" Goethe's *Fauste*: „Nėr vardo tinkamo, yra tik jausmas, vien jis tiktai! O vardas – tuščias garsas, dūmelis, į žydrynę pasikėlęs ir temdantis vaiskumą jos". (Doktrina yra niekas, ji tik iškraipo tikėjimo esmę.[70]) Pirmiausia pažymėtina, kad nemažai žmonių atvirai laikėsi kitų religinių pažiūrų ir netgi bedievystės. Marino Mersenne'o (1588–1648) vertinimu, 1623 metais Paryžiuje jau buvo 50 000 ateistų.[71] Šimtmečio pabaigoje Anglijoje buvo nukaldinta sąvoka „freethinker", iš pradžių ja buvo įvardijamas apsišvietęs filosofas, vė-

liau ir deistai; dar vėliau „libre penseur" tapo „ateisto" sinonimu.[72] Bet jau 1680 metais P. Bayle'is bandė gelbėti ateistų garbę, dar kartą ironiškai paminėdamasis velnią: atrodo, kad šis turi daugiau naudos iš stabų garbinimo negu iš Dievo neigimo, taigi jis kaip išmanydamas stengsis lenkti žmones stabų garbinimui, o ne ateizmui.[73] Protestantų mokslininko, pabėgėlio iš Prancūzijos La Croze dėka (jo straipsnis *Sur l'athéisme et sur les athées modernes*, 1711) Vokietijoje ateizmas tapo mokslinio tyrinėjimo objektu.[74] Kaip pirmieji ateizmo teoretikai (išpažinę ateizmą) paminėtini: Anglijoje J. Tolandas (1670–1722), Vokietijoje K. Spazieris (g. 1761); bet tikruoju ateizmo teoretiku laikomas Ludwigas Feuerbachas (1804–1872). Iš Veimaro poetų klasikų, anot Baggeseno, Schilleris prisipažino esąs „A" (ateistas)[75], o Goethe apie save pasakė: „ne antikrikščionis, ne blogas krikščionis, bet vis tik ryžtingas nekrikščionis".[76]

4. XIX amžiuje Leopoldas von Ranke pastebėjo, kad vėl grįžtama į krikščionybę: „pasaulis negalėjo pakęsti, kad jame nebeliktų dieviškumo", tad vėl buvo „grįžta prie konfesinių dalykų"[77]; Tocqueville vėl nubudusio tikėjimo priežastimi laikė „griežtą revoliucijų mokyklą"; didelė „pagarba religijai" iš esmės esanti revoliucijų baimė, kurią jaučia aukštuomenė ir miestelėnai.[78] Žlugus Napoleonui, „tradicionalistai" bandė senajam tikėjimui padėti stipresnius pamatus. Šiuo aspektu suprastinas 1773 m. panaikinto jėzuitų ordino atkūrimas, tai padarė Pijus VII (1814). Protestantizmas taip pat siekė didesnio efektyvumo. Taigi, J. H. Wiecherno (1808–1881) nuomone, vidinė misija, „kaip ginkluota Bažnyčios duktė, turėjo padėti motinai atvirai kovoti prieš liaudies pražudytojus", idant būtų nugalėta revoliucija.[79] Protestantiškoje aplinkoje išaugo ir „paskutinis tikras Naujųjų laikų krikščionybės pranašas": Sörenas Kierkegaardas (1815–1855).[80] Kaip religinį laiko koloritą derėtų vertinti ir konversijas, kurios buvo sukurtos romantizmui reikalaujant atnaujinti „mitologiją"[81]. XX amžiuje, progresuojančio nukrikščioninimo eroje – ne hierarchų pareiškimų sferoje – radosi tikrų religijos atnaujinimo impulsų; jie sklido iš kelių šaltinių – pirmučiausia iš judėjimų „apačioje", antra, iš atskirų asmenų, rodžiusių pavyzdį visai žmonijai (Albertas Schweitzeris, motina Teresė ir kt.). W. Raabe romane „Neramūs svečiai" 1894 metais konstatavo, kad tik pavieniai asmenys dar nepasidavė tam „amžiui" ir jo bruzdesiui, besireiškiančiam pasaulietiniais interesais. Vienintelė „rami", „ginkluota tarp beginklių", „sveika tarp visų ligonių" greta „komunisto" (darbininkų judėjimo atstovo) yra jauna liuteronų vienuolė."[82]

XIX a. antroje pusėje kai kurie gyventojų sluoksniai sąmoningai pradėjo gręžtis nuo religingumo jo krikščioniškuoju pavidalu, ypač tose sferose, kurioms darė įtaką darbininkų judėjimas ir miestiečių laisvamanybė. Darbininkijoje sudygo Marxo žodžiai, religiją palyginę su narkotikais: religija „yra *opiumas* liaudžiai".[83] Socialdemokratų partija savo Erfurto programoje (1891) reikalavo „religiją paskelbti asmeniniu reikalu"[84]; suformulavus teiginį, kad nesą „valstybinės Bažnyčios", buvo priimta *Veimaro konstitucija* (joje šis teiginys užfiksuotas 137 straipsnyje) ir *Pagrindinis įstatymas* (140 straipsnis). Jaunahegelininkai puoselėjo ateistinę, švietimu paremtą religijos kritiką (B. Baueris, D. F. Straußas, L. Feuerbachas); ją pratęsė gamtamokslinis materializmas ir Haeckelio monizmas. Buvo įkurta: „Nepriklausančių jokiai Bažnyčiai Vokietijos bendruomenių sąjunga" (1859), „Vokietijos laisvamanių sąjunga" (1881), „Vokietijos monistų sąjunga" (1906). Literatūroje ir filosofijoje susiformavo idėjos „Dievas mirė" tradicija (J. Paulis, H. Heine, F. Nietzsche). Teologas Dietrichas Bonhoefferis 1944 metais kalėjime rašė: „Dievas kaip moralinė, politinė, gamtos mokslų darbinė hipotezė yra panaikintas, nugalėtas; lygiai taip pat kaip filosofinė ir religinė darbinė hipotezė (Feuerbach!)".[85] Jam prieštaravo 1948 m. jėzuitas F. Coplestonas vienoje diskusijoje su agnostiku B. Russellu: „Mano nuomone, vertybių pažinimą ir dorovinio įstatymo bei dorovinio įsipareigojimo suvokimą geriausiai galima paaiškinti hipoteze apie transcendentinį vertybių pagrindą ir dorovės įstatymo autorių."[86]

Religingumą, kurį nuo XIX a. iki XX a. pirmos pusės propagavo oficialiosios Bažnyčios, o liaudis plačiai perėmė, geriausiai iliustruoja jo susiliejimas su pasaulietine politika. Tai matyti jau 1809 m. tiroliečių sukilime prieš Bavarijos viešpatavimą. Prieš eidami į mūšį sukilėliai pagarbino popiežiaus ir imperatoriaus portretus: „nutilk, juk matai popiežių ir mūsų mielą imperatorių".[87] Bažnyčios visuose kraštuose sudarydavo sąjungą su nacionalizmu ir militarizmu. Wiechernui prižiūrint, vienas superintendantas mokė parapijos moksleivius karo tarnybos pratimų.[88] Teologą Naumaną apniko abejonės: „Agituodamas už laivyną, dažnai klausiau savęs: „Ar Jėzus irgi tai būtų daręs?"[89] Kardinolas Faulhaberis sunkia širdimi, bet su pasididžiavimu dar 1944 metų vasarį paaukojo savo Pirmojo pasaulinio karo laikų karo kapeliono uniformą, paėmęs (savo ranka surašytą) pakvitavimą.[90] Pritarusios militarizmui ir nacionalizmui, krikščionių Bažnyčios sudarė aljansą su fašizmu, Italijoje trečiajame dešimtmetyje, Vokietijoje po 1933 m.[91] Tik pavieniai krikščionys

dalyvavo pasipriešinime nacionalsocialistų režimui. Į šį judėjimą įsijungdavo kartais abiejų didžiųjų krikščionių Bažnyčių dvasininkai, antai Liubeke katalikų kapelionai Prassekas, Mülleris ir Lange bei evangelikų kunigas Stellbrinkas, jie visi kartu buvo giljotinuoti (1943).[92] Šimtmečio pabaigoje religingumas pirmiausia jungėsi su dalyvavimu protesto judėjimuose už taiką ir ekologiją. Vis dėlto Jaspersas tikriausiai teisus, teigdamas, kad „religija... dabar retai esti veiksminga gyvenimo energija".[93] Jau nustatytos gairės, rodančios kultūros raidai kryptį į „totalinį *subanalėjimą*". „*Valdantį* Dievą sugebėta kopijuoti susitapatinant – iki pat, laikui bėgant, įgytos galios branduoliniu būdu sunaikinti kūriniją. Bet praradus *mylintį* ir agresiją *malone* suvaldantį Dievą, nebuvo rasta nieko, kas tą netektį atlygintų."[94]

IŠNAŠOS

[1] M. WEBER, cit.: BOHRER, 390 – [2] Sud. A. HAAS, Stuttgart 1967, 5 ir t. – [3] Thomas und Felix Platters und Theodor Agrippa d'Aubignes Lebensbeschreibungen, sud. O. FISCHER, München 1911, 98 – [4] F. NIETZSCHE, Werke in 3 Bdn., sud. K. SCHLECHTA, III, München 1956, 320 – [5] Liudviko XIV rūmų miniatiūros, München 1927, 14 – [6] Die Schweitz im Jahr 1719 und 1724: Deutsche Essays, sud. L. ROHNER, München 1972, I, 92 – [7] SEEBERG, 7– [8] JASPERS, 17 – [9] D'ALEMBERT, *Essai sur les Elemens de Philosophie*, Paris 1759, IV, 2 – [10] Begriff: RICHTER, 25 – [11] Englische Gedichte aus sieben Jahrhunderten, sud. L. L. SCHÜCKING, Leipzig 1956, 40 ir t. – [12] Le Novelle: Scrittori d Italia, II, Bari 1911, 270; Vertimas: G. ZOPPI, Die schönsten italienischen Novellen aus acht Jahrhunderten, Zürich 1946, II, 131– [13] Apytikriai taip, remiantis Prūsijos kaizerio Frydricho II pastaba: „nes čia kiekvienas turi būti laimingas savo nuožiūra". Der König. Friedrich der Große in seinen Briefen und Erlassen, sud. G. MENDELSSOHN-BARTHOLDY, Ebenhausen 1912,108 – [14] REICHSTAGSAKTEN, Jüngere Reihe, II, Unter Kaiser Karl V, ND Göttingen 1962, 648 – [15] Ten pat, 595; M. GRESCHAT (Sud.), Die Reformationszeit, I, Stuttgart 1981, savo pratarmėje pastebi (20), kad čia, taip pat Lutherio kalboje, pasakytoje išvakarėse, ko gero, „suformuluota pagrindinė Reformacijos problema". – [16] Rinktiniai raštai, I–VIII t., sud. W. WELZIG, IV, Darmstadt 1969, 256, 564 – [17] MARTIN LUTHER, *Tischreden*, surinko J. AURIFABER, Eisleben 1566, 82 – [18] Die Fürstenpredigt und andere Schriften, sud. G. FRANZ, Stuttgart 1990, 46 – [19] A. E. BERGER (Sud.), Lied-, Spruchund Fabeldichtung im Dienste der Reformation, Leipzig 1938, 190 ir t. – [20] F. v. LOGAU, Sinngedichte, Berlin 1967, 94 – [21] BERGER, Lied (žr. 19 išn.), 208 – [22] Cit.: M. LENZ, K1. historische Schriften, II, München ir kt. 1920,110 – [23] Tischreden (žr. 17 išn.), 374 v. – [24] W. BEUTIN, Zur Problematik des Antiklerikalismus in der europäischen Literatur um 1400: Jahrbuch der 0. v. Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986/87), 81– [25] Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel, sud. V. W. LINDOW, Stuttgart 1975, 93 – [26] BEYER-FRÖHLICH, 125 – [27] H.-J. GOERTZ, Antiklerikalismus und Reformation: BARTEL ir kt.,182 ir t. – [28] *Tischreden* (žr. 17 išn.), 371 ir t. – [29] REICHSTAGSAKTEN (žr. 14 išn.), 648 – [30] TOPITSCH, 252 – [31] SCHMIDT, 213 – [32] A. E. BERGER (Sud.), Die Schaubühne im Dienste der Reformation, I, Leipzig 1935, 45 – [33] NEUBIG, 109 ir t. – [34] ARNOLD, 484

ir t. – [35] FREYTAG, II, 236 – [36] HÖFFNER (vėliau Kelno arkivyskupas), 11– [37] Stadtgeschichtliche Museen, Die Welt des Hans Sachs, Nürnberg 1976, Holzschnitte, 35–52 – [38] H. BENEDIKT, Der Pascha-Graf Alexander von Bonneval, Graz ir kt .1959 – [39] MARTIN LUTHER, Studienausg., sud. H.-U. DELIUS, Berlin 1982 ir vėliau., III, 447 ir t. – [40] Historia von D. Johann Fausten, sud. S. FÜSSEI/H. J. KREUZER, Stuttgart 1988, 68 ir t. – [41] RKONETZKE, Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes, Leipzig 1939, 176 – [42] HEER, 544 – [43] H. PREUSS, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906, 183 – [44] Germanisches Nationalmuseum, 276 – [45] MASTERS, 86, 216 – [46] Ten pat, 58 ir t., 70 – [47] Cit.: ROSKOFF, II, 457 – [48] A. SCHNYDER, Malleus Maleficarum (pakartotinis 1487 metų pirmojo leidimo leidimas), Göppingen 1991, 2 – [49] BASCHWITZ, 249 – [50] Ten pat, 228 ir t. – [51] Ten pat, 132 – [52] ROSKOFF, II, 311– [53] Aprašyta: WOLLSCHLÄGER, 188 – [54] BASCHWITZ, 254 – [55] Ten pat, 89, 92 – [56] Ten pat, 199 – [57] Studienausg. (žr. 39 išn.), 2, 303 ir t. – [58] *Tischreden* (žr. 17 išn.), 503 v. – [59] R. NEWALD, Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit 1570–1750, München 1965, 102 – [60] *Tischreden* (žr. 17 išn.), 80 ir t. – [61] Historia (žr. 40 išn.), 27 – [62] Cit.: FEUERBACH, 348 – [63] HAZARD, 112 ir t.; ARNOLD, 909 – [64] E. CAUER, Zur Geschichte und Charakteristik Friedrichs des Großen, Breslau 1883, 215 – [65] F. J. RIEDEL, *Sämmtliche Schriften*, V, Wien 1787, 124 – [66] M. NAUMANN (Sud.), Artikel aus der von Diderot und D'Alembert sud. Enzyklopädie, Frankfurt 1972, 557 ir t. – [67] TAWNEY, 22 – [68] HASSINGER, 214 ir t. – [69] Tolérance, 362 ir t. – [70] Faust und Urfaust, sud. E. BEUTLER, Leipzig 1940, 135 – [71] ARNOLD, 1074 – [72] KAHL/WERNIG, 10 ir t. – [73] P. BAYLE, Verschiedene einem Doktor der Sorbonne mitgeteilte Gedanken über den Kometen, Leipzig 1975, 248 – [74] KRAUSS, 164 – [75] SCHILLERS *Gespräche*, sud. V. FRHR. V. BIEDERMANN, München, be metų, 210 – [76] An LAVATER, 29 7 1782: *Goethe-Briefe*, sud. PH. STEIN, Bd. 2, Berlin 1913, 312 – [77] RANKE, III/IV, 258 – [78] 136 – [79] KUPISCH, 98 – [80] DREWERMANN, 12 – [81] F. SCHLEGEL, Kritische Schriften, München ²1964, 497 – [82] Berlin 1922, 121, 200 – [83] MARX/ENGELS, Werke, I, Berlin 1974, 378 – [84] RAAB, 270 – [85] Widerstand und Ergebung, sud. V. E. BETHGE, Gütersloh 1985, 177 – [86] B. RUSSELL, Warum ich kein Christ bin, München 1963, 208 – [87] J. DANEY, Der Tiroler Volksaufstand des Jahres 1809, Hamburg 1909, 76 – [88] MEHNERT, 18 – [89] WITTRAM, 143 – [90] L. VOLK SJ, Kardinal Faulhabers Stellung zur Weimarer Republik und zum NS-Staat: Stimmen der Zeit 177 (1966), 193 – [91] K. DESCHNER, Mit Gott und den Faschisten, Stuttgart 1965, passim – [92] ALTMANN ir kt., 201 – [93] 125 – [94] RICHTER, 226.

BIBLIOGRAFIJA

P. ALTMANN ir kt. (Sudarytojai), Der deutsche antifaschistische Widerstand 1933–1945, Frankfurt 1975 – P. ANDERSON, Die Entstehung des absolutistischen Staates, Frankfurt 1979 – G.ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Frankfurt 1729 – H. BARTEL ir kt. (Sudarytojai), Martin Luther, Leistung und Erbe, Berlin 1986 – K. BASCHWITZ, Hexen und Hexenprozesse, München 1963 – W. BEUTIN, Neuzeit. Religiöse Besessenheit Europas bis zu den Weltkriegen: K. DESCHNER (Sud.), Kirche und Krieg, Stuttgart 1970, 379–474, 520–532 – M. BEYER-FRÖHLICH (Sud.), Aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Leipzig 1931– K. H. BOHRER, Mythos und Moderne, Frankfurt 1983 – CONDORCET, Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Eprit Humain, sud. W. ALFF, Frankfurt 1963 – E. DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese, I,

Olten ir kt. 1991– L. FERRY/A. RENAUT, Antihumanistisches Denken, München 1987 – L. FEUERBACH, Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza, Frankfurt 1976 – G. FREYTAG, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, Berlin, be metų – Germanisches Nationalmuseum, Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers, Frankfurt 1983 – J. R. GRIGULEVIC, Ketzer – Hexen – Inquisitoren, Berlin 1980 – P. HAZARD, Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg, [5] be metų – E. HASSINGER, Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600, Braunschweig [2]1966 – F. HEER, Gottes erste Liebe, München ir kt. 1967 – J. HÖFFNER, Christentum und Menschenwürde, Trier 1947 – K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, Leipzig [3]1932 – J. KAHL/E. WERNIG (Sud.), Freidenker. Geschichte und Gegenwart, Köln 1981 – W. KRAUSS, Studien zur deutschen und französischen Aufklärung, Berlin 1963 – K. KUPISCH, Zwischen Idealismus und Massendemokratie, Berlin 1955 – G. MEHNERT, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919, Düsseldorf 1959 – K.-H. NEUBIG, Anbruch der Neuzeit. Renaissance und Reformation 1350–1648, München be metų – H. NICOLSON, Das Zeitalter der Vernunft, Wien ir kitur 1962 – H. RAAB (Sud.), Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, München 1966 – L. VON RANKE, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, sud. P. JOACHIMSEN, Meersburg ir kitur 1933 – H.-E. RICHTER, Die Chance des Gewissens, München 1988 – J. SCHMIDT, Renaissance, Humanismus, Reformation, Stuttgart 1979 – J. SOLE, Christliche Mythen. Von der Renaissance bis zur Aufklärung, Frankfurt ir kitur 1982 – R. H. TAWNEY, Religion und Frühkapitalismus, Bern 1946 – E. TOPITSCH, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, München 1972 – R. WITTRAM, Das Nationale als europäisches Problem, Göttingen 1954 – H. WOLLSCHLÄGER, Die Gegenwart einer Illusion, Zürich 1978.

Wolfgang Beutin

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

G. BARRACLOUGH (Sud.), Die Welt des Christentums, München 1982 – E. BENZ, Beschreibung des Christentums, München 1975 – L. BOUYER ir kt. (Sudarytojai), Storia della spiritualita [pataisytas leidimas], Bologna 1991 ir vėliau – E. COUSINS (Sud.), World Spirituality/Christian Spirituality, I–III, New York 1985/89 – M. DESPLAND, La religion en Occident, Montreal 1979 – P. DINZELBACHER/D. BAUER (Sudarytojai), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990 – V. GROSSI ir kt. (Sudarytojai), Storia della spiritualita, Roma 1985 ir vėliau – J. M. MAYEUR ir kt. (Sudarytojai), Geschichte des Christentums, Freiburg 1992 ir vėliau – G. ROSKOFF, Geschichte des Teufels, ND Nördlingen 1987 – E. SEEBERG, Christentum: Die Religionen der Erde, sud C. CLEMENS, IV, München 1966 – J. A. TOYNBEE, A Historian's Approach to Religion, London 1956 – H. VERSNEL (Sud.), Faith, Hope – Worship, Leiden 1981.

Kūnas ir siela

ANTIKA

1. Pasaulyje paplitusi samprata, kad kiekvienas žmogus turi dvasinį, gyvybę teikiantįjį Kažką, kuris tam tikru, sunkiai apibrėžiamu būdu susijęs su jo kūnu. Visa, kas liečia žmogaus pojūčius, valią, protą, nuotaiką ir būdingas savybes, mes dažniausiai siejame su sielos sąvoka. Mūsų nuomone, žmogus kaip individas susideda iš sielos ir savojo kūno, tai psichosomatinis vienetas. Tik siela ir kūnas žmogų padaro asmenybe, siela yra jo „aš“[1].

Vaizdinys, kad žmogus turi visuminę sielą, „trokštantįjį aš“, per visą Antikos (tiksliau, graikų Antikos) laikotarpį rutuliojosi lygiai taip pat, kaip ir įsitikinimas, kad kūnas ir siela kartu sudaro žmogų. Nors buvo konstatuojama, kad nemirtinga siela ir mirtingas kūniškas apvalkalas sujungti abipusiais saitais, siela kaip vidinė, slaptinga jėga iš pagrindų skyrėsi nuo kūno ir jo organų.

Graikiškuose šaltiniuose dabartinė, mūsų vartojama „sielos“ sąvoka apskritai buvo apibrėžiama žodžiu *psyché*. Etimologijos požiūriu „psyche“ kilo iš „psycho“, o tai reiškia „aš pučiu“[2]. Iš pradžių *psyché* nereiškė nieko kito, tik „kvėpavimą, dvelksmą“ – tokia reikšme šį žodį vartoja ir Homeras.

Jei norime sužinoti, kokia buvo ankstyvojo graikų pasaulio, X–VIII a. pr. Kr., kūno ir sielos samprata (jų sąveika arba priešingumas), tai Homeras yra pats ankstyviausias ir turiningiausias informantas[3]. Jo raštuose *psyché* reiškia tik mirusio, o ne gyvo žmogaus sielą[4]. Ji pasirodo tik tuomet, kai žmogus miršta. Apie tai, kaip *psyché* reiškiasi žmogui esant gyvam, Homeras nieko nepasako. Niekur neužsimenama, kur ji slypi kūne, nors epuose dažnai kalbama, kad siela apleidžia kūną arba per burną, arba per žaizdą[5]. Pasilieka tik laikinasis apvalkalas[6]. Kūnui esant gyvam, jai [sielai] neteikiama jokios reikšmės. Apskritai „siela“ Homero kūriniuose turi mažai bendro su mūsų susikurtais vaizdiniais. Poetui *psyché* veikiau yra „gyvybės“ sinonimas, o *sōma*, vėliau verčiamas kaip „kūnas“, Homerui reiškia „lavonas“. Siela yra tai, kas nespecifiška ir mirštant palieka sustingusį kūną.

Bekūnis kadaise gyvenusiojo atvaizdas, *eídolon*, po mirties iškeliauja į požemių karalystę, Hadą[7]. Viešėdama požemių karalystėje, siela, kaip du vandens lašai panaši į mirusįjį, egzistuoja tik kaip bejausmis ir nemąstantis, neturintis atminties galios siluetas. Jis iš esmės bejėgis ir bemintis. Tik kraujas gali jam vėl grąžinti tam tikrą sąmonę. Raiškus pavyzdys yra Odisėjo kelionė į požemių karalystę[8]. Tik šešėlių karalystėje iš aiškiaregio Teiresijo jis kai ką sužino apie savo tolesnį likimą. Kirkei patarus, Odisėjas paaukoja baltą ir juodą avis. Kraujas privilioja daugybę mirusiųjų sielų. Jos visos trokšta tik vieno – gerti kraują, kad vėl atgautų „sąmonę".

Žmogiškuosius bruožus, kuriuos mes paprastai priskiriame sielai, Homeras, o greičiausiai ir jo amžininkai VIII a. pr. Kr. kildina iš „organų" funkcijos. Kalbama apie, taip sakant, „sielos organus". „Tai, ką mes interpretuojame kaip sielą", taikliai rašo Bruno Snell, „Homero laikų žmogus aiškina kaip tai, kame slypi trys esmės, analogiškos fiziniams organams"[9]. „Tymos" žadina siekius, nuotaikas ir jausmus[10]. „Phren" (tikroji žodžio reikšmė: diafragma) atsakingas už dvasinę būklę, protą ir asmens pažiūras. „Noos" – tai suvokimo, vaizduotės ir minčių organas. Šie „organai" miršta kartu su kūnu, nes jie yra jo sudėtinės dalys. Savarankiškai ir drauge veikiančių galūnių, antai rankų, kojų, suma, arba „tymos", Homero nuomone, sudaro žmogaus kūną. Tad, jo požiūriu, noras veikti ir atitinkamas šito ketinimo įgyvendinimas yra tas pat. Sielos samprata šiuo Antikos laikotarpiu dar neatsieta nuo fizinių kriterijų ir kategorijų. Iš esmės sielai galioja tos pačios prielaidos kaip ir kūnui.[11] Vis dėlto būtina pabrėžti, kad Homero aprašytame vaizdinių pasaulyje idėjų požiūriu jau buvo sudygę tai, kas per kitus du tris amžius apibrėš požiūrį į kūną, sielą ir jų tarpusavio priklausomybę.

2. Jau neolito epochoje buvo paplitęs tikėjimas, kad po mirties gyvenimas tam tikru būdu tęsiasi toliau. Todėl mirusiajam į karstą buvo dedama valgio, gėrimų ir drabužių[12]. Buvo tikima, kad mirusiajam šių daiktų prireiks aname pasaulyje. Taigi realaus pasaulio santykiai būdavo perkeliami į pomirtinį gyvenimą. Homerui tai – į šešėlį panaši *psyché*, toliau egzistuojanti Hade. Tuo metu, kai Homero „organai" „noos", „tymos" ir „phren" buvo siejami su po mirties tebegyvenančia *psyché*, jau radosi mirtį pergyvenančio „aš" samprata. Siela įgavo tokių kokybių, kurios iš pagrindų skyrėsi nuo kūno ir jo organų ypatybių.

Jonijos gamtos filosofų teiginiai patvirtina, kad nuo VI a. pr. Kr. stiprėjo įsitikinimas, jog kūnas ir siela, būdami tarpusavyje susiję, iš principo

skiriasi[13]. *Psyché* tampa *sōma* „vidiniu koreliatu“[14]. Toks požiūris susijęs ir su tuo, kad kūnas jau suvokiamas ne kaip galūnių sankaupa, o kaip vienuma[15]. Todėl tampa svarbi *harmonía* sąvoka. Kūnas VI a. pr. Kr. pa-



PSICHĖ (200 m. pr. Kr.)
Vakarų graikų terakotinė figūra iš Contrada Caserma Tarente
Tarento Nacionalinis muziejus

baigoje – laiko atžvilgiu lygiagrečiai su nauja sielos samprata – įgavo erdvinę reikšmę. Buvo suvoktos, apmąstytos ir paaiškintos jėgos bei priešpriešinės jėgos.

Antai Anakreonto (VI a. pr. Kr.) žodžiais, jį valdo jo siela[16]. Herakleitas (apie 550–480 m. pr. Kr.) pirmąkart nurodo į savarankišką sielos reikšmę. Kūnas ir siela bei jų sąveika apibrėžiami naujai. Herakleito nuomone, žmogus susideda iš vieno kūno ir vienos sielos[17]. Sielai priskiriamos ypatybės, kurios iš esmės skiriasi nuo kūno ypatybių. Būdama sudėtinė gyvybės dalis, *psyché* įgauna tam tikrą gelmės matą. Tai, kad siela yra begalinis, erdvės neribojamas dalykas, Herakleitas išreiškia tokiais žodžiais: „Eidamas sielos ribų neatrastum, kad ir kokiu keliu trauktum, – tokia joje žosmės [*logos*] gelmė“[18].

3. Įvairios filosofinės teorijos postulavo sielos nemirtingumą ir savarankiškumą, kuriais remiantis buvo padaryta išvada, kad ji yra dieviškas dalykas[19]. Taigi siela esanti kūno, kuris tėra nieko neverta geidulių buveinė[20], belaisvė. Kaip įrodymas buvo nurodomas miegas arba alpulys. Nes būtent šiais dviem atvejais siela – kitas Aš – pasirodanti, pavyzdžiui, sapnuose, kurių turinys buvo laikomas *de facto* išgyventu[21]. Siela aktyvi tik miegant, apalpus arba dar aukštesnėje pakopoje – mirus. Orfikai ir pitagorininkai iš to darė išvadą, kad siela, esant tam tikroms aplinkybėms, geba palikti kūną ir ieškoti sau kitų vietų. Tam tikrais apsivalymo būdais (*kátharsis* ir *áskesis*) sielą įmanoma išvaduoti iš nuodėmingo kūno[22]. Išsilaisvinimo sąlyga yra maginiai ritualai, griežtas pasninkas arba filosofiniai koncentracijos pratimai. Sielos persikūnijimo idėja tebegyvavo ir Platono filosofijoje (428/427–348/347 m. pr. Kr.)[23]. Todėl nekeista, kad siela dailėje – tai paukščio figūra su žmogaus galva ar be jos, taip pat mirusiojo atvaizdas su sparnais[24].

Lieka neaišku, ar tokie samprotavimai buvo reikšmingi ir Antikos gyventojų daugumai. Jau Dodds nurodė, kad žmonėms, gyvenusiems V ir IV a. pr. Kr., siela nebuvo besipriešinanti kūno belaisvė, priešingai, ji jame jautėsi puikiai[25]. Aristotelis (384–322) taip pat pasisakė prieš sielų persikūnijimą. Be kūno negali būti sielos[26]. Nei kūnas, nei siela negali egzistuoti vienas pats: „Kūnas be sielos yra ne kūnas, o daugių daugiausia būklė arba lavonas“, arba: „tarytum, pasak pitagorininkų mitų, kiekviena siela galėtų apsivilkti bet kuriuo kūnu“[27].

Didelis sporto pamėgimas Antikoje taip pat rodo, kad tikėjimas prasminga kūno ir sielos/dvasios simbioze buvo labai paplitęs[28]. Kartu su vie-

šaisiais gimnasijais VI a. pr. Kr. atsirado sporto mokyklos, kurios buvo skirtos ir kūno stiprinimui, ir kariniam parengimui. Kūną ir sielą romėnai imperijos laikais ilsindavo termuose. Nejučia ateina į galvą garsusis romėnų poeto Juvenalio (apie 100) posakis[29]: „Mens sana in corpore sano“ – „Sveikame kūne sveika siela“[30].

IŠNAŠOS

[1] Plg. pradžioje pateikiamas pastabas: VAN PEURSEN, 7–22 – [2] Apie etimologiją žr. FRÄNKEL, 84, WASER, 3201 bei NILSSON, 194 – [3] Į Homero epochą įvesdina M. I. FINLEY, Die Welt des Odysseus, München 1979, bei M. M. AUSTIN/P. VIDAL-NAQUET, Wirtschaft und Gesellschaft im alten Griechenland, München 1984, 28–38 – [4] WASER, 3201–3209, ROHDE, 1 ir t., FRÄNKEL, 83 ir t., SNELL, 15–37, DODDS, 73 ir t. bei VAN PEURSEN, 92–100 – [5] *Iliada* 14, 518 ir 23, 100 ir t. Romėnų Antikos laikais irgi buvo tikima, kad siela išeinanti iš kūno per natūralią angą, plg. SENEKA, *Apokolokyntosis* 3, 1 (Imperatorius Klaudijus mirdamas negalėjo rasti išėjimo savo sielai) – [6] Kūno palaidojimas turėjo labai paprastą reikšmę. Nepalaidojus siela negali patekti į Hadą. Antai miręs Patroklas pasirodo Achilui sapne ir prašo nepalikti jo kūno paukščiams sulesti, nes tada jo siela nerasianti ramybės: *Iliada* 23, 72, panašiai ir *Odisėja* 11, 476 – [7] *Iliada* 1, 3, 23, 66 ir 107: HOMERAS nurodo, kad Patroklo siela išoriniu pavidalu panaši į jį. Panašiai ir PINDARAS, *Fragmentas* 131. Plg. taip pat NILSSON, 195, kur pastabose minima kita literatūra. – [8] *Odisėja* 10, 492–540 ir 11, 24–155. Apie Odisėjo nužengimą į Hadą: WASER, 3204 ir t. – [9] SNELL, 30, plg. ir 23 ir t. bei FRÄNKEL, 83 ir t. – [10] *Iliada* 4, 294 ir 17, 742–746 – [11] *Iliada* 23, 103 ir t., *Odisėja* 11, 216–224. Taip pat žr. NILSSON, 193 bei SNELL, 22 ir t. – [12] DODDS, 73 ir t. bei 8 išnašą – [13] Apie Jonijos gamtos filosofų sielos sąvoką žr. DODDS, 74 ir t., FRÄNKEL, 311 ir t. bei 432 ir t., taip pat SNELL, 31 ir t. – [14] DODDS, 75 – [15] Apie tai, kaip kito graikų kūno samprata, žr. A. NITSCHKE, Körper in Bewegung, Stuttgart 1989, 17–45 – [16] ANAKREONTAS, 4. Panašiai ir SEMONIDAS (VII–VI a. pr. Kr.) 29, 13. Taip pat FRÄNKEL, 340 – [17] HERAKLEITAS, *Fragmentai* 3 ir 45; plg. I. SNELL, 32, FRÄNKEL, 432 bei WASER, 3211 ir t. – [18] DIOGENAS 9, 7 mini Herakleito fragmentus 3 ir 45 siedamas juos tarpusavyje. Ir SENEKA (mirė 65 m. pr. Kr.) panašiai kalba: *Laiškai* 88, 13 – [19] KSENOFONTAS (gimė apie 430 m. pr. Kr.), *Kyrupaideia* 8, 7, 21, PINDARAS (gimė apie 520 m. pr. Kr.), *Fragmentas* 131, PLATONAS, *Valstybė* 571 d ir t. bei *Sokrato apologija* 30 ab ir *Lachas* 185 e. Romėnai irgi manė esant sielą dievišką: AMIANAS 25, 2, 3 ir 25, 4, 3 – [20] SOFOKLIS, *Filoktetas* 1013; EURIPIDAS, *Hipolitas* 255; PLATONAS, *Faidonas* 94 de ir *Valstybė* 441 bc – [21] AISCHILAS, *Eumenidas* 104 ir t., KSENOFONTAS, *Kyropaideia* 8, 7, 21. Apie Romos respublikos pabaigos laiką žr. CICERONAS, *De re publica* 6, 11 ir t. Šiame veikale romėnų politikas aprašo karvedžio Scipiono Afrikiečio mažojo susapnuotą sapną – jam pasirodžiusi jo mirusio tėvo siela. – [22] Apie sielos persikūnijimo vaizdinį žr. DODDS, 76 ir t. bei NILSSON, 691 ir t. Apie askezės idealo atgaivinimą, lytinį susilaikymą bei pasninkavimą krikščionybės eros pradžioje (nuo II a. pr. Kr.), siekiant suramdyti kūną bei nuskaistinti sielą, žr. BROWN, ypač 193–204 – [23] Šiuo požiūriu reikšmingas REHN straipsnis, taip pat NILSSON, 692, kur atitinkamose išnašose nurodyti šaltiniai – [24] Taip pat WASER, 3213–3222 – [25] DODDS, 76, kuris nurodo į SOFOKLĮ, *Elektra* 785 ir ARISTOFANĄ, *Debesys* 712 – [26] ARISTOTELIS, *Apie sielą* II, 1, 413 a 9 ir *De partibus animalum* i 1, 640 b, 30–641 a 5 – [27] ARISTOTELIS, *Apie sielą* I, 3 – [28] Trumpai aptaria sportą

Antikos laikais I. WEILER, Der Sport bei den Völkern der alten Welt, Darmstadt ²1988 bei GALSTERER straipsnis – [29] JUVENALIS, *Satyros* 10, 356 – [30] PLINIJUS JAUNESNYSIS irgi nurodo, kad fizinė veikla bei judėjimas budina dvasią.

BIBLIOGRAFIJA

P. BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München/Wien 1991– E. R. DODDS, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970 – H. GALSTERER, Mens sana in corpore sano – Der Mensch und sein Körper in römischer Zeit: A. E. IMHOF (Sud.), Der Mensch und sein Körper. Von der Antike bis heute, München 1983, 31–45 – J. HIRSCHBERGER, Seele und Leib in der Spätantike: Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe Universität Frankfurt/Main 8, 1969, 5–22 – M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion, 1, München ³1967 – R. B. ONIANS, The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate, Cambridge ²1953 – R. REHN, Tod und Unsterblichkeit in der platonischen Philosophie: G. BINDER/B. EFEE (Sudarytojai), Tod und Jenseits im Altertum, Trier 1991, 103–121– E. ROHDE, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen, ND Darmstadt 1980 – B. SNELL, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg ²1948 – O. WASER, Psyche: W. ROSCHER (Sud.), Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, III, 2 Leipzig 1902–1909, 3201–3227.

Christian Böhme

VIDURAMŽIAI[1]

1. Sielos vaizdiniai, kurie buvo žinomi Viduramžių žmogui, taip pat sąmoningos arba nesąmoningos kūniškumo koncepcijos kilo iš įvairių tradicijų sintezės lygiai taip pat, kaip ir visos kitos kategorijos, būdingos tos epochos mentalitetui. Žmogaus asmenyje germanai įžvelgė įvairius nematerialumo aspektus, todėl „sielai" apibrėžti jie vartojo kelias sąvokas, kurios tik iš dalies sutampa su dabartinėmis[2]. Gotų *saiwala*, senovės vokiečių aukštaičių *sela* pirmiausia reiškia „ištekančią" mirusiojo sielą. Tai, kas gyvavo gyvame kūne, buvo visai kas kita, senovės vokiečių kalba tai vadinama *ferah*, senovės anglų *foerh* ir apytiksliai reiškia gyvybingumą[3], „gyvybinę sielą". Sulig ankstyvaisiais Viduramžiais dėl krikščioniškosios sielos nemirtingumo sampratos įtakos pirmenybę pradedama teikti mirusiojo sielos pavadinimui, su kuriuo, veikiant Antikos tradicijai, vėliau susijungė švelnios moteriškos būtybės (gr. *psyché*, lot. *anima*) įvaizdis. Viduramžių mentalitetą gerokai paveikė Antikos kūno ir sielos antagonizmo samprata, pasak kurios pastaroji turinti būti išvaduota iš kūno „nelaisvės". Kūnas turįs sudužti, idant išlaisvinta siela kiltų Dievop. Šią idėją Paulius pateikė krikščionybei kaip normą; antai jis skundžiasi, kad jo kūno narių „įstatymas" kovojąs su proto „įstatymu" ir paverčiąs jį belaisviu nuodėmės įstatymo, glūdinčio jo nariuose, o jis trokštąs išsilaisvinti iš „mirtingo kūno" (*Rom* 7, 23 t.). Ankstyvaisiais Viduramžiais tokie samprotavimai veikiausiai buvo būdingi tik išsilavinusiųjų sluoksniui ir vaidino svarbų vaidmenį daugiausia vienuolių askezėje. Apskritai kūno ir sielos santykis, regis, dar mažai reflektuojamas, greičiau vyravo kūno ir sielos vienybės samprata, į kurią nebuvo gilinamasi.

Tačiau prasidėjus religiniam pasauliečių judėjimui brandžiaisiais Viduramžiais ir vis platesnei „liaudies" katechizacijai, labai paplito abiejų, vienas kito atžvilgiu „priešiškų" žmogaus komponentų priešybės samprata; ji taip įsigalėjo, kad sekuliarizuota išliko iki nūdienos; tik Naujausių amžių vientisumo siekiantys sąjūdžiai mėgina panaikinti šį dualizmą. Matyt, jo pasisavinimas yra viena iš priežasčių, kodėl daugelis tikinčiųjų brandžiaisiais Viduramžiais labai intensyviai pradėjo kankinti savo kūną, kai kuriuos net ištikdavo ankstyva mirtis (pvz., Kotryna Sienietė, 1347–1380)[4].

Jokia kita epocha Europos istorijoje, tik Viduramžiai taip išaukštino sielą ir taip nuvertino kūną. Būta ištisos ano meto tekstų rūšies – dialogų, kuriuose kūną po jo mirties siela plūsdavo ir prakeikdavo[5]. Antai šv. Baltramiejaus Farniečio († 1194) maksima skelbė: „Mes privalome savo kūnams daryti visokį blogį, jei norime, kad siela tobulai spindėtų"[6]. Netgi savąja *Saulės giesme* išgarsėjęs Pranciškus Asyžietis, materialaus pasaulio – Dievo kūrinio – šlovintojas, mokė: „Aš neturiu didesnio priešo kaip mano kūnas"[7]. Kūno geiduliai buvo didžiausia kliūtis kelyje į rojų, bet sykiu ir priemonė jį pelnyti savo noru tą kūną kankinant. Matyt, šis dualizmas galėjo pasiekti tokį kraštutinumą todėl, kad jo išsprendimas buvo privaloma tikėjimo tiesa: prisikėlus Paskutiniam teismui, siela ir kūnas būsią suvienyti, idant paskui amžinai tobuloje harmonijoje džiaugtųsi Dangaus karalyste arba būtų pasmerkti pragaro kančioms.

Brandžiųjų ir vėlyvųjų Viduramžių atgailos judėjimo kūno marinimo praktikoms darė įtaką dar dvi sampratos: askeze pelnyti malonę kitiems žmonėms, būtent savo kūno kankinimais gelbėti sielas iš skaistyklos, bei *Imitatio Christi* idealas – pamėgdžioti Išganytojo kančias, tai irgi buvo siekiama daryti kūnu. Švabijos dominikonas Heinrichas Seuse († 1366) pats parodė tokį pavyzdį: aštuonerius metus dieną naktį prisirišdavo sau prie nugaros 30 vinių prismaigstytą kryžių, kuris subadydavo jį iki pat kaulų. Tai „haptinis" Kristaus kančios pakartojimas, nes Seuse šį pratimą siejo su plakimo apmąstymu. „Taip jis prikalė save prie jo [Kristaus], kad niekuomet nuo jo neatsiskirtų"[8].

Ir čia vienuolinė aplinka, kaip dažnai būna, vaidino vadovaujantį vaidmenį. XI amžiuje vienuolynuose buvo įprasta plakti patiems save, šiuo požiūriu itin didelę įtaką padarė šv. Petro Damianio kūrinys *Pagyrimas plakimuisi;* vėlyvaisiais Viduramžiais tai praktikavo ir daugelis pamaldžių pasauliečių. Ypatingų cezūrų metu, tokių kaip didysis maras XIV a. viduryje, iš vienos šalies į kitą traukdavo būriai flagelantų. Jų praktikuojama atgaila pirmiausia Italijoje virto flagelantų brolijos institucija, kuri tebegyvavo ir Naujaisiais amžiais[9]. Tad vėlyvaisiais Viduramžiais galima kalbėti apie religinį liguistą potraukį kūniškajai kančiai, kurios tikslas buvo bausti save už nuodėmes (atgaila) ir supanašėti (*imitatio*)[10] su Dievo Sūnumi: tai buvo daroma sielos labui – stengtasi apsivalyti ir priartėti prie Dievo.

Anais šimtmečiais buvo pastebimas visuotinis, tai epochai būdingas polinkis į didesnę somatinę religingumo raišką[11]. Tai, beje, rodo, kad sąmoningai arba nesąmoningai (autosugestyviai) atsivėrusios stigmos iki

XIII a. buvo visiškai nežinomas dalykas, jos pradėjo rastis didėjant Išganytojo žaizdų garbinimui; tai buvo Kristaus žmogiškosios prigimties garbinimo elementas ir auštančių vėlyvųjų Viduramžių naujo „jėzocentrinio“ religingumo ženklas[12]. Žinoma, stigmos yra palyginti retas, ypatingas gyvo susitapatinimo su Kristumi atvejis, bet mes jį minime kaip kraštutinį naujojo kūniškumo požymį. Inicialų deginimas buvo ekstatinis pranešimas apie šv. Pranciškų Asyžietį, paženklintą penkiomis žaizdomis; po jo atsirado daug kitų stigmantų. Susitapatinti su Nukryžiuotuoju dažnai buvo siekiama mimeze ir žalojant save. Apie palaimintąją Lukardę Oberveimarietę (1276–1309) pasakojama, kad ji Dievo Sūnaus skausmus jautė savyje. Kadangi žaizdų jos kūne nebuvo matyti, ji „nykščiu gręždavo savo delnus ten, kur būna stigmos“[13]. Kūnas turi rodyti sielai suteiktą malonę. Seuse išrašo ant savo krūtinės Jėzaus vardą: jis grifeliu bado odą virš širdies tol, „kol širdies pusėje išbraižo raides IHS“. Taip „tarnas“ susilieja su savo Viešpačiu kūniškąja žyme[14]. Tačiau šitie kankinimai – ir jų užrašymas – turi ir kitą, saviganą viršijančią funkciją: kankinamas kūnas tampa dieviškosios valios, dieviškosios malonės ženklu tiems, kurie jį mato arba apie jį girdi. Kenčiantis kūnas yra, taip sakant, (Dievo) išrašytasis, toks, kaip nevalingų stigmantų[15]. Sykiu neregimos sielos malonės būseną Dievas padaro regimą aplinkiniam pasauliui.

2. Toks intensyvus religingumo susiejimas su kūnu nesibaigdavo užgesus žmogaus gyvenimui: argi šventieji, kurių sielos skrajoja danguje, nedarė stebuklų dažniausiai tose vietose, kur buvo palaidoti jų mirtingieji kūnai arba kaip relikvijos ilsėjosi jų dalys?[16] Daugelis eretikų buvo iškasami ir deginami neretai tik praėjus nemažam laiko tarpui po jų mirties (pvz., Vilhelmina Bohemietė 1300 metais), nors jų sielos ir be šio veiksmo (tokio pat maginio) jau turėjo degti pragare. Dar imperatorius Maksimilijonas I († 1519) įsakė savo palaikus atgailai nuskusti, išlupti visus dantis ir išplakti[17]. Matyt, buvo tikima, kad siela ir jos apvalkalas ir po mirties tebėra taip tvirtai sujungti, kad ji turi jausti, kas jam daroma.

Aptartieji elgsenos būdai priskiriami vėlyviesiems Viduramžiams būdingam reiškiniui, kurio esmė – atsinaujinęs dėmesys kūnui. Apie pasaulietinį gyvenimą pasakytina, kad baudžiamojoje teisėje piniginės bausmės buvo pakeistos fizinėmis bausmėmis, o įrodymą, gaunamą priesaika, pakeitė prisipažinimas, išgaunamas kankinimais.

Daugelis kūniškų dalykų visuomenės akyse turi ženklo pobūdį, yra komunikacijos forma (kaip gestai ir drabužiai). Baudžiant už nedidelį

nusikaltimą, kai nusikaltėlis nebūdavo nuteisiamas pakarti, vagiui būdavo nupjaunamos ausys arba su deginimo įnagiu išdeginama žymė veide. Tokie išsireiškimai, kaip „degantys skruostai“, „žaizdota kakta“[18], aiškiai rodo, jog pirmiausia rūpėjo „išrašyti“ kūną, kad nusikaltėlis būtų tarsi savo paties būdingų žymių aprašo platintojas, todėl jos turėjo būti išdegintos gerai matomose vietose. Aiškiai matyti analogija: Dievo išrašytas kūnas (stigmos) ir velnio paženklintas kūnas (raganos ženklas) – materialus kūnas tampa aplinkiniams „įskaitomu“ ženklu.

Ir kiekvienąkart per kūną – kaip mediumą – pasiekiama siela: stigmas visuomet lydi vizija, jos yra išorinis vidinio panašumo su Kristumi ženklas (Pranciškus dėl savo žaizdų buvo vadinamas „antruoju Kristumi“). Kankinant kūną ant kankinimų suolo, turėjo atsiskleisti siela – tai buvo teisingumo vykdytojų poreikis, kurio jų pirmtakai ankstyvaisiais Viduramžiais būtų nesupratę, nes svarbiausia proceso sudėtinė dalis buvo ne prisipažinimas, o priesaika. Tačiau XII a. senąją poelgių etiką išstūmusi (mentaliteto istorijos požiūriu pažangi) intencinė etika, be kita ko, sukėlė paradoksalius padarinius, nes nusikaltėliai dabar prisipažindavo savo ketinimus, kadangi prieš jų kūną būdavo pavartojamas smurtas. Kitas požymis, rodantis, jog labai svarbu kūnu atskleisti sielą, yra tai, jog pagal bažnytinę teisę nuo 1215 metų krikščionys kasmet per išpažintį turėdavo prisipažinti savo kaltes.

3. Kaip Viduramžiais buvo įsivaizduojama siela? Jei klausiama mentaliteto istorijos požiūriu, tai teologijos suformuluotas dogminis apibrėžimas nelabai domina. Kadangi iki XV a. didžiuma Viduramžių gyventojų buvo beraščiai, pirmiausia mums rūpi beraščių sielos samprata. Tačiau šie žmonės, kaip matyti iš jų apibūdinimo, nepaliko rašytinių žinių, todėl esame priversti remtis bažnytinio vaizduojamojo meno ir pamokslų refleksinio pobūdžio liudijimais, kurie beraščiams tam tikru būdu buvo pažįstami. Turime ieškoti metodų, leidžiančių nustatyti, kiek refleksiniai liudijimai atitinka daugumos gyventojų vaizdinius.

Mokslo istorijos požiūriu klausimas apie beraščių sielos sampratą dar neseniai būdavo priskiriamas religinei etnografijai[19]. Taip skirstyti itin mėgo katalikų teologijos istorijos atstovai, nes taip būdavo atsikratoma didžiulės problemos. Iš religinės etnografijos žinome, kad sielą galima įsivaizduoti gyvulio pavidalu: kaip elnią, ėriuką, paukštį, ypač balandį. Viduramžiais sielos atvaizdų, arba inkarnacijų, tai pagausėdavo, tai vėl likdavo vienas pavidalas.

Plačiau šaltiniai mus informuoja tik apie brandžiuosius Viduramžius. Ankstesniojo laikotarpio Bažnyčios paveikslas atspindėtas menkai. Bažnytiniai pamokslai pasauliečiams pradėti puoselėti tik XII amžiuje. Juose siela dažniausiai nagrinėjama Paskutinio teismo ir skaistyklos kontekste. Panagrinėkime kai kuriuos pavyzdžius.

Cezarijaus von Heisterbacho apie 1220 metus parašytame *Dialogus miraculorum* pateikiamos pavyzdinės istorijos pamokslininkams. Paryžiuje studijuojantį jauną klieriką gundo velnias. Jis turi stebuklingą akmenį ir viską žino. Mirdamas jis atlieka išpažintį, tačiau neatgailauja. Demonai svaido jo sielą kaip kamuolį. Tai tarsi pragaro prieigos. Klierikas neatgailavo, todėl negali patekti į skaistyklą, kuri jį apvalytų amžinai palaimai. Aukščiausiojo paliepimu žaidimas kamuoliu nutraukiamas. Mirusysis vėl atgyja ir įstoja į cistersų vienuolyną. Čia jo klausiama, koks esąs sielos pavidalas. Tai sferinės stiklo vazos su akimis priekyje ir užpakalyje, visažinės, visaregės[20]. Ši istorija turi raginti cistersų vienuolį gelbėti savo sielą nuo pragaro. Dėl didelio pasaulietinių brolių skaičiaus cistersų vienuolynai buvo pusiau beraštės sritys. Vienuolyno gyvenimas buvo nukreiptas į Anapus, todėl sielos pavidalas vaidino svarbų vaidmenį. Siela visaregė, ji Dievą geba ne tik mylėti, bet ir regėti. Mylėti Dievą ir jį regėti yra tas pat, tai aukščiausias žmogaus troškimas.

Skaistyklos klausimą XIII a. pabaigoje nagrinėja ir dominikonas Jokūbas Voraginietis savo *Legenda aurea*, skaitinyje, skirtame vėlinėms. Kur yra skaistykla? Ji netoli pragaro, bet kiekvienai sielai gali būti skirta ypatinga bausmės vieta. Mažo prie upės esančio vyskupijos miestelio žvejai nuneša ledo gabalą vyskupui, kurio kojos ligotos. Vyskupas išgirsta dejonę ir pradeda kalbėti maldas – taip išlaisvinamos ledo lytyje įkalintos sielos. Sielos buvo įkalintos ledo luite negalutinai, tai būta jų skaistyklos. Lygiai taip pat siela gali būti perkelta į kitą nelaimingą žmogų ir, tam tikru būdu persikūnijusi, jame išgyventi savo skaistyklą. Viešojoje pirtyje kunigas susitinka nepažįstamą žmogų ir pasiūlo jam šventintos duonos. Nepažįstamasis atsisako, jis neturįs teisės ir negalįs nieko imti. Anksčiau jis čia buvęs pirtininkas. Šią duoną jis prašo paaukoti Dievui ir tuo patarnauti jo, pirtininko, sielai. Kunigas įvykdo prašymą ir vėliau pirtyje nepažįstamojo jau nebesutinka[21].

Sielų atvaizdai nėra aiškiai apibrėžti, tačiau dažniausias yra šis topas: nuogas žmogutis. Jis vyrauja visuose brandžiųjų Viduramžių vaizduose. Jis nepaliudytas nei Naujajame, nei Senajame Testamente, juose apskritai siela konkrečiai nevaizduojama, tačiau nuogas žmogutis, kartais įgyjan-

tis ir kūdikio pavidalą, siejasi su *2 Kor* 5, 2–3. Pasak šio požiūrio, Dievas, mus priimdamas, tarsi aprengia. Prieš tai mes būname nuogi. Regensburgo katedros skersinės navos langai, kuriuose vaizduojamas nukryžiavimas, sukurti po 1370 metų. Viename iš jų matyti piktadarys, prikaltas prie kairėje nuo Kristaus esančio kryžiaus; jo sielą glemžiasi sparnuotas, išsišiepęs velnias. Ši siela liks plika. Kitaip Marijos siela, pavaizduota tos pačios bažnyčios pietinės pusės pagrindinio choro lange, Marijos mirties lange. Pasak sampratos, jog Marija buvo nesutepta visuotinės gimtosios nuodėmės, jos siela iš pat pradžių aprengta. Kristus pasitinka Marijos sielą, apgaubtą tamsiai rožine skraiste[22].

Pabrėžiame: kiekvienas žmogus turi sielą. Ši siela yra ne nematoma dvasia, nekūnas, o dar vienas kūnas, antrasis kūnas, kurį pirmasis kūnas nešiojasi su savimi ir kuris tampa ypač svarbus gyvenimo pabaigoje; tuomet paaiškėja, kad jis, tas antrasis kūnas, yra daug svarbesnis. Valandų knygose esti gyvenimo tarpsnių aprašymų. Dvylika mėnesių atitinka dvylika (žmogaus) amžiaus pakopų. Antrasis kūnas pasirodo gruodį. Antai taip rašoma Karolio V *Valandų knygoje*[23].

Regensburgo katedros vitražai – tai tikra neraštingos aplinkos informacijos priemonė. Žinia, rašto išplitimas jau nebe už kalnų[24], XV amžiuje tokiame mieste kaip Regensburgas raštingumas, reikia manyti, sparčiai plito. Vis dėlto minėtoji karališka *Valandų knyga* buvo skirta raštingam asmeniui. Įrašas piešinio rėmeliuose liudija, kad rašytinė kultūra perėmė rašto nepažįstančio pasaulio sielos ir kūno sampratą.

Grįžkime į miesto pasaulį, gyvavusį prieš raštingumo suklestėjimą, ir apžiūrėkime Santa Marija Novela bažnyčios Florencijoje XIV amžiuje pastatytą Strocių koplyčios altorių (pav. p. 143). Jį sukūrė Andreas Orcagna; viršutinėje altoriaus dalyje jis įamžino legendą apie imperatorių Henriką II. Užsakovas iš Florencijos pageidavo, kad menininkas pavaizduotų Lauryno istoriją iš minėtosios *Legenda aurea*[25]. Šventasis Laurynas buvo laikomas sielų gelbėtoju. Pasakojama, kad jis kiekvieną penktadienį išeina iš rojaus ir pasiima iš skaistyklos vieną sielą. Tačiau menininkas pavaizdavo tą pasakojimo dalį, kurios veiksmas vyksta dar prieš skaistyklą. Tai žemiška žmogaus mirtis, istorija, kuri užsakovui tikriausiai turėjo egzistencinę reikšmę. Imperatorius Henrikas II miršta. Dešinėje matome atsiskyrėlį, kuris žiūri pro langą ir mato pro šalį lekiančius velnius, besivejančius Henriko II sielą. Kairėje pusėje sveriama. Pačios sielos nematyti. Arkangelas Mykolas, sielų svėrėjas, deda gerus darbus ant svarstyklių lėkštės. Ant kitos lėkštės guli blogi darbai. Atskubėjęs šven-



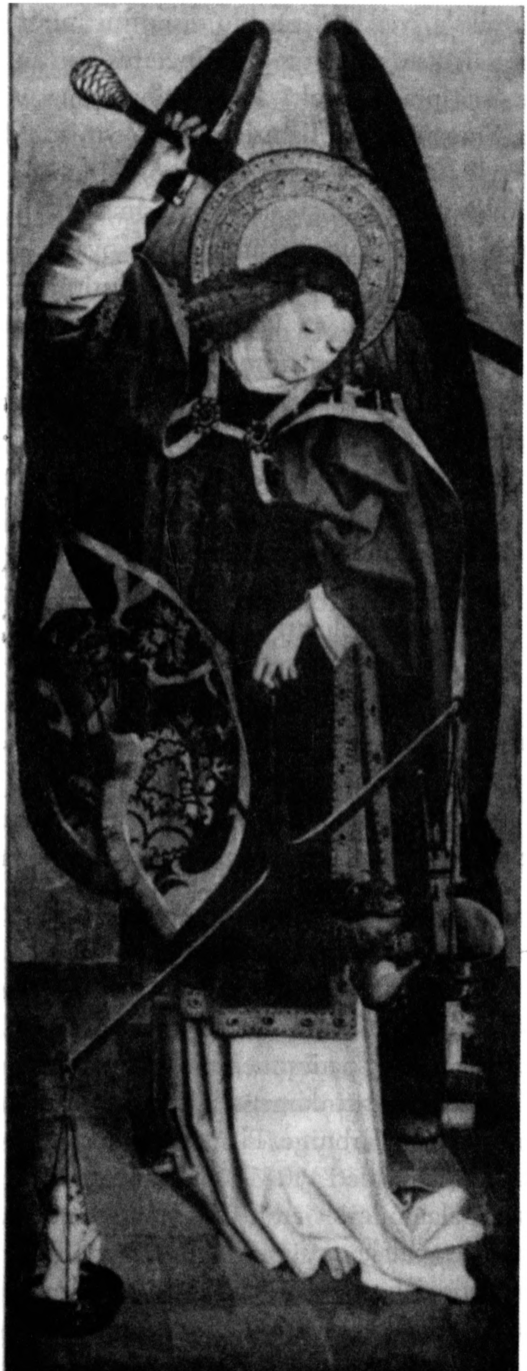
IMPERATORIAUS HENRIKO MIRTIS, ŠV. LAURYNAS GELBSTI JO SIELĄ (1357)
Andrea Orcagna poliptycho viršutinės dalies fragmentas
Strocių koplyčia, Florencija

tasis Laurynas ant vienos svarstyklių lėkštės numeta auksinę taurę, kurią imperatorius buvo paaukojęs vienai bažnyčiai. Taip siela išgelbstima. Skaičiuojama, kiek sveria geri darbai ir paaukotas bažnytinis indas – komunijos taurė. Komunijos taurė šiuo atveju labai svarbi. Komunija yra sielos gelbėjimo pagrindas.

Miunsterio krašto muziejuje yra vadinamojo Lysborno Meistro altorius, kuriame Mykolas, sielų svėrėjas (pav. p. 145), pavaizduotas rankoje laikantis svarstykles ir sielą. Lyginant su ankstesniuoju paveikslu, šis vaizdinys kiek kitoks. Šiuo atveju svarbu, kiek sveria pati siela. Ar ji ne per lengva, kad Dievas galėtų ją priimti? Siela ganėtinai sunki. Mes matome jos maldaujamai iškeltas rankas. Kitoje svarstyklių lėkštėje girnapusė ir bokštas. Matome mėšlungiškai įsikibusį velniūkštį. Šiame paveiksle vaizduojama ne individuali žmogaus mirtis, o, matyt, iliustruojamas Mykolo vaidmuo. Pasak *Dan* 12, 1–2, Mykolas yra Paskutinio teismo angelas. Tad mes čia regime išganymo istorijos Pakutinį teismą, kuriame dar kartą sveriami atskirai nuo pirmojo kūno laikomi antrieji kūnai.

4. Žiūrinėjant tokius rašto ir vaizdų šaltinius, kyla atspindėjimo ir jo priimtinumo klausimas. Ar tai individualios menininkų idėjos, ar visuomenėje paplitę vaizdiniai? Manytina, kad pastaroji prielaida teisinga, nes siela itin dažnai vaizduota nuogu žmogučiu. Bet tikriausiai yra ir kita metodinė galimybė, tam tikras kontrolinis patikrinimas, leidžiantis įsitikinti, ar vaizdiniai išties buvo plačiai paplitę.

Nuo Paskutinio teismo grįžkime į žemiškąjį gyvenimą. Kaip psichinei žmogaus sveikatai atsiliepia tai, kad jis su savimi nešioja antrąjį kūną? Kaip žinia, antrasis kūnas visumos požiūriu yra svarbesnis. Dėl to pirmajam kūnui daug lengviau pakelti visa, kas jį ištinka. Tačiau ir pirmajam kūnui skirtas uždavinys. Jo padėtį galima palyginti su tarno arba besilaukiančios motinos. Tuomet siela būtų suvokiama kaip embrionas, ir visai suprantama, jog baisu, kad gims negyvas kūdikis; tą baimę Viduramžių autoriai įvardydavo kaip melancholiją. Su siela, kaip su laukiamu kūdikiu, siejasi rūpinimasis kraiteliu: sielos turtas kaip subažnytintos paveldėjimo teisės sąvoka. Turtinguosius rūpestis siela skatina steigti koplyčias ir vienuolynus. Mūsų įsitikinimu, Europos meno panoramą sąlygojo feodalų rūpinimasis savo siela; šiuo atveju šis rūpestis turi liturginį pobūdį. Priešingai, miestelėnų aplinkoje svarbesnė yra išmalda vargšams. Miestelėno požiūriu, jo mirusio giminaičio sielai atstovauja vargšai, kuriuos jis remia. Prisiminkim aną vargšą nepažįstamąjį, kuris turėjo pirtininko sielą. Dominikonų pamokslininkas, iš dalies sukūręs sielos per-



ŠV. MYKOLAS SVERIA SIELĄ (XV a. antra pusė)
Lysborno Meistras. Vestfalijos krašto muziejus, Miunsteris

sikūnijimo paveikslą, veikiau įvardijo visuotinį miestelėnų aplinkos fenomeną. Vargšai, atstovaujantys kenčiančioms mirusiųjų sieloms, yra sielų namuose. Tai įprasta sąvoka, kuria apibrėžiamas vėlyvųjų Viduramžių miestas. Šiuos namus prižiūri sielų mokytojas. Maudytis viešojoje miesto pirtyje brangu. Speciali religinio pobūdžio įstaiga suteikia galimybę maudytis ir vargšui: tai sielos prausimas, skaistykla, ir nešvaraus vargšo kūno, ir sielos, kuriai jis atstovauja, apvalymas. Beveik nebuvo miesto, kuriame nebūtų buvę tokių sielos institucijų[26]

Gausus pavyzdžių šaltinis yra *Volkacher Salbuch*, iliustruojantis vieno mažo frankų miestelio teisės papročius. Iliustracijos turėjo paaiškinti tekstą, kuris buvo matomas miesto rotušėje. Mes priėjome XVI amžiaus slenkstį. Raštingumu maži miesteliai atsiliko nuo didmiesčių. Sprendžiant iš iliustracijų teksto, sielų mokytojo uždavinys buvo ištikimai ir rūpestingai vadovauti vargšams, ligotiems žmonėms[27]. Kiekvieną prašantį pastogės sielų mokytojas ir jo žmona egzaminuodavo, ar jis moka *Tėve mūsų* ir *Sveika Marija*, ar atmintinai žino tikėjimo išpažinimą. Kas neišlaikydavo egzamino, tas turėdavo keliauti toliau, nes būdavo paikas ir nebylus. Maldos, ypač penkios *Tėve mūsų* vakare, buvo kalbamos už aukotojų ir kitų pamaldžių sielų išgelbėjimą bei pasigailėjimą. Tai, kad sielos tarnystėje didžiausias dėmesys skiriamas vargšų globai, yra pranciškonams būdingas bruožas. Antrieji kūnai yra neturto nuopelnų dalininkai. Antrasis kūnas – kartojame – taip sakant, įsmunka į vargšą. Tačiau neturtas tik tada nuopelningas, jei gyvenama religingai. Vargšas privalo tarnauti Dievui.

5. Atstovavimo ir paplitimo klausimui būdingas ir laiko matmuo. Siela kaip antrasis kūnas pergyveno Viduramžius. Ir dabar kai kur pasaulyje dideles grupės išsiskiria tokia sielos samprata. Vis dėlto jau Viduramžiais daugelyje vietų jos buvo atsisakyta, ir ne tik dėl paplitusio raštingumo. Tokius pokyčius liudija to paties meninio motyvo iš skirtingų epochų palyginimas. Pavyzdžiu pasirinkime šv. Elzbietos mirtį, kuri pavaizduota jos titulo bažnyčioje Marburge. Pirmasis raidos etapas – tai mauzoliejus su reljefu, sukurtu apie 1350–1360 m. Jis yra priekinėje sarkofago pusėje šventosios palaidojimo vietoje buvusioje Pranciškaus koplyčioje. Elzbieta guli mirties patale, apsupta didelio pasauliečių ir dvasininkų būrio: to meto mirtis viešumoje. Atidžiau įsižiūrėję, atpažinsime šventųjų figūras, į kurių būrį ruošiasi ir pati Elzbieta. Sielą, aprengtą, karūnuotą, mažą būtybę, du angelai kelia į dangų, pavaizduotą debesiu. Antrasis paveikslas mus nukelia 150–160 metų. Mes stovime toje pačioje bažnyčioje prieš Elzbietos altorių, kurį sukūrė Ludwigas Juppe 1513 metais.

Vaizduojama ta pati scena, kaip ir aprašytoji. Susirinkusiųjų mažiau. Drabužiai pakeisti pagal tuometinę madą. Tačiau sielos nėra.

Pasidomėję, kodėl nėra sielos – ir čia, ir apskritai, – pamatysime, kad turime reikalą su krikščioniškojo maldingumo sudvasinimu; siela paverčiama dvasine siela, nekūniška siela. Ši tendencija, kuri galiausiai pagrįsta Platono filosofija, būdinga pirmykščiam krikščioniškajam pamaldumui. Jos būta jau Biblijos pradžioje, didžiųjų mąstytojų, antai Augustino, kūryboje, o vėlesniais maldingumo istorijos periodais, tokiais kaip Reformacija, jis vis labiau įsigalėjo. Aišku, perėjimas nuo kūniškojo sielos įvaizdžio prie dvasinio buvo sunkus, įtemptas ir pilnas kovų tiek visiems žmonėms, tiek kiekvienam žmogui.

Per pamaldumo istorijos klasifikaciją mes galime išsiaiškinti konkrečių sielos įvaizdžių sunykimą. Tačiau dar kartą turime prie jų sugrįžti ir paklausti, kodėl apskritai jie atsirado. Ar tie vaizdiniai buvo sukurti beraščių aplinkoje? Pagaliau tai tik išimtinai bažnytiniai šaltiniai, iš kurių mes tuos įvaizdžius atkuriame. Kaip Bažnyčia galėjo tokius sielos vaizdinius pateikti beraštei visuomenei, jei nei Biblijoje, nei scholastinėje teologijoje panašių pavyzdžių nėra?

Yra išlikę Viduramžių piešinių, iliustruojančių Biblijos eilutes, kuriuose pavaizduota tame tekste neminima siela (*Seelenkind*). Puikiausias pavyzdys – milžiniški vadinamosios Anžė (Angers) Apokalipsės kilimai, sukurti kunigaikščio užsakymu XIV a. antroje pusėje. Viename iš septynių gobelenų teisuolių mirtis (*Apd* 14, 13), kitaip negu Biblijoje, irgi pavaizduota „dvigubu būdu“. Virš mirusiųjų plevendamos dangun kyla septynios jaunos, nuogos būtybės[28]. Menininkas rėmėsi iliustruota XIII a. Biblija. Vėl susipina neraštingoji ir raštingoji aplinka. Bet svarbu tai, kad bažnytiniai Biblijos kūrėjai, kurie čia moko išplėsti Bibliją, veikia priešingai savo teologijai. Bažnyčios teologinį ir pastoracinį sielos mokslą skiria praraja. Bažnyčia mąsto ir gyvena dvejopai.

Tačiau dar neatsakytas klausimas, kaip ir iš kur atsiranda konkretūs sielos įvaizdžiai. Religinės etnografijos sąvokos autorius tikėjosi galėsiąs perkelti atsakomybę vadinamajai liaudžiai. Bet neužmirškime, kad apie ją mes neturime jokių jos pačios liudijimų ir kad įrodymus turime priimti tokius, kokie jie yra, būtent Bažnyčios įtaką – gana sėkmingą – visiems liaudies sluoksniams. Tad kaip suprasti tai, kad Bažnyčia tam pasirinko visiškai specifinius ir, lyginant su bažnytinės teologijos tradicija, visiškai naujus įvaizdžius?

Nors praraja atrodo gili, kai kuriose vietose matyti, kaip šios dvi sie-

los sampratos susiliečia. Žinoma, pagrindinė sąsaja yra skaistyklos doktrina, kuri jau XIII amžiuje buvo sudėtinė teologinės dogmos dalis[29]. Apie skaistyklos doktriną pasakytina, kad ortodoksijos kuluaruose, taigi ten, kur buvo kuriami vaizdiniai, vyko pokalbiai ir kovos, iš kurių galima spręsti, kad abi sielos sampratos veikė viena kitą. Buvo neaišku, kokia siela būna po individualios mirties iki Paskutinio teismo. Ar ši siela gali matyti, ar ji jau regi Dievą – išgyvena *visio beatifica*? Ortodoksinė, scholastinėse mokyklose nukaldinta ir užgrūdinta nuomonė buvo ta, jog toks regėjimas būdingas tik šventųjų sieloms, nepatekusioms į skaistyklą. Ši nuomonė iš visų pusių buvo stipriai kritikuojama. Vieni sakė: visos sielos gali regėti. Tik vienas popiežius, 1334 m. miręs Jonas XXII, prisiekęs ortodoksinės ir nekompromisiškai popiežiaus valdomos Bažnyčios šalininkas, leido sau nuo to nukrypti. Jis užginčijo, kad šventųjų sielos regi Dievą, ir buvo įtartas erezija[30]. Jį užsipuolė visi priešininkai, atrodė, jo viso gyvenimo darbas pražus. Popiežius – eretikas? Visi jo nurodymai būtų netekę galios. Mirties patale Jonas XXII pasidavė. Jis pakluso jį pergyvenančios Bažnyčios sprendimui dėl sielų regėjimo po mirties.

6. Vis dėlto grįžkime prie procesų, vedančių į Naujuosius amžius. Be vidinės krikščionybės raidos, dar gaji įtaka, kuri tam tikru požiūriu kyla iš išorės. Turima omenyje – ypač nuo XIII a. – Aristotelio recepcija, iš kurios Vakarų filosofijoje radosi empirinės, gamtamokslinės psichologijos srovė.

Aristotelio traktato apie sielą išlikęs tik fragmentas, tačiau jis leidžia suvokti tai, kas svarbiausia[31]. Aristotelis skiria suvokiančiąją ir judinančiąją sielą. Sielos suvokimas skirstomas į išorinį ir vidinį-dvasinį. Išoriniam suvokimui priskiriama rega, klausa, uoslė, skonis ir lytėjimas. Judėjimo galia skirstoma į iracionalų ir racionalų siekimą. Tarp įvairių įvade Aristotelio pateikiamų apibūdinimų ir aprašomųjų sielos apibrėžčių mes pabrėžiame šias: siela yra kūno forma, siela netapati kūnui, o yra tai, kas esti šalia kūno. Daug dalykų, kuriuos randame Aristotelio kūrinyje, pasirodo gerai žinomi į tekstą pažvelgus pro naujausių neurofiziologinių psichikos tyrinėjimų prizmę. Tyrinėtojai visuomet pabrėždavo gamtamokslinį Aristotelio sielos pobūdį. Šiuo požiūriu jo psichikos traktavimas yra pradžia, kurios vėliau niekas ir nepralenkė.

Albertas Didysis ir Tomas Akvinietis parašė Aristotelio traktato apie sielą komentarus. Nė vienas iš jų nemokėjo graikiškai; jie turėjo remtis vertimais, nes Viduramžiais traktatas nebuvo išverstas į lotynų kalbą. Tačiau buvo graikiškasis ir arabiškasis traktato komentarai, abu jie buvo išversti į lotynų kalbą ir juose buvo gausu traktato ištraukų. Graikiškąjį

Filopono komentarą į lotynų kalbą išvertė Wilhelmas Moerbecke, dominikonas ir Tomo Akviniečio bendradarbis. Keliais dešimtmečiais senesnis buvo arabo Averojaus komentaro vertimas į lotynų kalbą, kuris dar labiau sustiprino Aristotelio sielos sąvokos ateistinį pobūdį. Dėl to kilusi sumaištis ir ginčai nuo XIII a. tapo universitetų ir teologijos istorijos tema. Albertas Didysis dar naiviai suvokė Aristotelio traktatą, o Tomo Akviniečio suvokimui greičiau buvo būdingas ypač harmonizuojantis pobūdis, tačiau jis neužkirto kelio būsimam mokyklų ginčui. Galima sakyti, kad šis dvigubas pasisavinimas patarnavo tam, kad Aristotelio sielos įvaizdis pasklistų visos Europos kasdienėje universitetų aplinkoje ir taptų paveikus.

Universitetų gyvenimo kasdienybę nušviečia anoniminio mokyklinio teksto fragmentas, kuris galėjo būti kokio nors XIV a. universiteto arba aukštųjų studijų paskaitos užrašai. Tekstą dar būtina nuodugniai ištirti, bet mes, nekreipdami į tai dėmesio, jį vertiname kaip liudijimą sielos sampratos, perteikiamos studentams Viduramžių pabaigoje. Fragmentas buvo rastas ant inkunabulo priešlapio, taigi jau XV a. tai buvo makulatūra[32]. Tai tekstas, kuris ir autoriaus, ir turinio požiūriu, rodos, buvo nevertas išlikti, tai tam tikra prasme vidutinė samprata, supažindinimo su studijų procesu liekana. Mes matome didžiąją Aristotelio sielos perskyrą – tai suvokiančioji ir judinančioji siela. Ji išplėsta ir mokykliškai susisteminta. Išorinis suvokimas skirstomas į penkias sąvokas, kurios mums žinomos iš Aristotelio. Vidinis suvokimas lygiagrečiai Aristoteliui skirstomas į penkias sąvokas: tai bendroji juslė, vaizduotė, formos juslė, nuovoka ir atmintis. Tam tikras pokytis yra judinančiosios dalies skirstymas. Dalijimas į tai, kas racionalu, ir tai, kas iracionalu, dar atitinka Aristotelį. Tačiau tolesnis iracionalaus judėjimo skirstymas į impulsyvųjį, rūstųjį ir geidulingąjį pranoksta Aristotelį, taip, kaip ir racionalaus judėjimo skirstymas į nervų ir raumenų. Racionalus judėjimas skirstomas pagal jo įrankius, raumenis bei nervus, ir neturi nieko bendra su racionalaus judėjimo savitumu iracionalaus atžvilgiu. Čia autorius pasirodo besąs nevisiškai priaugęs iki Aristotelio koncepcijos. Nors šios abstrakčios sąvokos siejasi su Aristotelio koncepcija, jos sustiprina gamtamokslinį psichologijos įspūdį. Kas tų dalykų mokėsi ir juos išsinešdavo į Bažnyčios, rūmų, miesto kultūrinį gyvenimą, tam įprasti sielos vaizdiniai turėjo atrodyti pasenę. Pirmiausia šita įtaka pasireiškė išsilavinusiųjų aplinkoje. Bet ji pasireiškė ir už šios aplinkos ribų, nes joje rasdavosi vaizdiniai beraščiams.

[1] 1–2 skyrelį parašė P. Dinzelbacher, 3–6 R. Sprandel – [2] H. HASENFRANZ/B. LA FARGE, „Leben" und „Seele" in den altgermanischen Sprachen, Heidelberg 1991; plg. ir R. NORTH, Pagan Words and Christian Meanings, Amsterdam 1991– [3] H. EGGERS, Deutsche Sprachgeschichte, I, Reinbek 1986, 214 – [4] R. M. BELL, Holy Anorexia, Chicago 1986 – [5] DINZELBACHER, Vision 70 ir t. – [6] *Vita* 9: Rolls Series 75/1 (1882), 302 – [7] THOMAS v. CELANO, *Vita* II a 2, 86 – [8] P. DINZELBACHER, Christliche Mystik im Abendland, Paderborn 1993 – [9] Plg. P. DINZELBACHER (Sud.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, 285 ir t. – [10] P. DINZELBACHER, Auf der Suche nach dem Leid, spausdinama – [11] Plg. p. 124 ir t. – [12] Plg. p. 131 ir t. – [13] P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Visionsliteratur, Darmstadt 1989, 185 – [14] SEUSE, *Leben* c. 4 – [15] Plg. E. TIPKA, Subjekt und Text. Nonnenviten und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts: Mediaevistik 2 (1989), 225–253 – [16] P. DINZELBACHER, Die „Realpräsenz" der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen: P. DINZELBACHER/D. BAUER (Sudarytojai), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 115–174 – [17] R. V. SRBIK, Maximilian I. und Gregor Reich: Archiv f. österreichische Geschichte 122 (1961), 229–340, 299 ir t. – [18] J. GRIMM, Deutsche Rechtsaltertümer, 2, ND Darmstadt 1983, 298 – [19] Plg. įspūdingą straipsnį: A. DÖRRER, Seele IV: Lexikon f. Theologie u. Kirche 9, 1964, 573 ir t. – [20] CAESARIUS V. HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* l, 32, sud. J. STRANGE, Köln 1851– [21] Populiarusis pavyzdys paimtas iš popiežiaus Grigaliaus I *Dialogi* (4, 57) († 604); čia pateikiamas pagal JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*, sud. TH. GRAESSE, Leipzig [3]1890, 730–732 – [22] Corpus Vitrearum Medii Aevi, Deutschland 13/1, Berlin 1987, Farbtafel XIII, Tf. 82 – [23] E. SEARS, The Ages of Man. Medieval Interpretations of Life Cycle, Princeton 1986, fig. 59 – [24] Plg. R. SPRANDEL, Gesellschaft und Literatur im Mittelalter, Paderborn 1982, 300 s. v . Alphabetisierung – [25] Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine, vertė R. BENZ, Heidelberg [8]1975, 572 ir t. – [26] Plg., pvz., H.-D.HEIMANN, „Testament", „Ordenung", „Giffte under den Lebendigen". Bemerkungen zur Form und Funktion deutscher Königs- und Fürstentestamente sowie Seelgerätstiftungen: D. BERG/H.-W. GOETZ (Sud.), Ecclesia et Regnum, Bochum 1989, 273–284 – [27] K.-S. KRAMER, Fränkisches Alltagsleben um 1500, Würzburg 1985, 28, 61, 88, 92, 94 – [28] W. HANSMANN, Die Apokalypse von Angers, Köln 1981 – [29] J. LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984; P. DINZELBACHER, Das Fegefeuer in der mittelalterlichen Schrift- und Bild-Katechese: Religiöse Laienbildung und Ketzerabwehr im Mittelalter, sud. D. BAUER/ D. HARMENING, Würzburg, spausdinama – [30] M. DYKMANS (Sud.), Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifique, Roma 1973; M. GERWING, Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit, München 1986, 205–215; H. M. THOMAS, Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildentfaltung, Wiesbaden 1989, 74–101– [31] Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, sud. W. THEILER, 13, Darmstadt 1986 – [32] Inkunabel Universitätsbibliothek Würzburg I. T. q. 8.

BIBLIOGRAFIJA

P. ASSION, Von den abgeschiedenen Seelen. Kirchenlehre und Volksglaube in der spätmittelalterlichen Fegefeuer- und Geisterliteratur: C. GOTZMANN/H. KOLB (Sud.), Geist und Zeit. Festschrift für Roswitha Wisniewski, Frankfurt 1991, 255–275 – E. BAUER, Die

Armen Seelen- und Fegefeuervorstellungen der altdeutschen Mystik, Diss. Würzburg 1960 – A. BRAEDER, Zur Rolle des Körperlichen in der altfranzösischen Literatur, Gießen 1931– D. DE CHAPEAUROUGE, Die Rettung der Seele. Genesis eines mittelalterlichen Bildthemas: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 35 (1973), 9–53 – D. DE CHAPEAUROUGE, Die Rettung der Seele, Biblische Exempla und mittelalterliche Adaption: Vestiagia Bibliae 2 (1980), 35–88 – P. DINZELBACHER, Die Gottesgeburt in der Seele und im Körper. Von der somatischen Konsequenz einer theologischen Metapher, spausdinama – P. DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981– H. HASENFRANZ, Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission: Zeitschrift f. Religions- u. Geistesgeschichte 38 (1986), 19–31 – I Discorsi dei corpi nel medioevo: Micrologus 1 (Turnhout 1993), passim – B. KRAUSE, Hermeneutische Aspekte der Körpererfahrung im Mittelalter: J. KUOLT ir kt. (Sud.), Das Mittelalter – unsere fremde Vergangenheit, Stuttgart 1990, 71–115 – Le corps masqué: Razo 6 (1986), passim – O. LOTTIN, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, Gembloux 1928/60 – P. MARSHALL, Parisian Psychology in the Mid-Fourteenth Century: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 50 (1983) – K. SCHREINER/N. SCHNITZLER (Sudarytojai), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992 – K. WERNER, Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung, ND Amsterdam 1964.

Peter Dinzelbacher / Rolf Sprandel

Kūno ir sielos tarpusavio santykio raida Naujaisiais amžiais paženklinta visuotine gyvenimo sampratos sekuliarizacija, kuri, viena vertus, žmogaus kūną sutapatino su biologiškai motyvuotu kūnu (*Körper*), o, antra vertus, sielą susiejo su psichika.

1. Žmogaus kūnas kaip mikrokosmosas Renesanso laikotarpiu tapo pasaulio centru, tačiau kūnas, kaip ir Viduramžiais, buvo tik žemiškasis sielos, per kurią Dievas sukeldavo arba numatydavo visus gyvenimo įvykius, indas. Sielos reikšmė XV ir XVI a. sandūroje buvo visai naujai permąstyta. Italų filosofas Pietro Pompanoci (1462–1525) teologiniam požiūriui, jog siela esanti nemirtinga, pirmąkart priešino filosofinę diskusiją: siela gali mirti kartu su kūnu[1].

Tarpininkavimui tarp „nematerialios Dievo karalystės ir apgailėtino visų žemiškųjų daiktų likimo“, rašė, pavyzdžiui, Paryžiaus gydytojas Jeanas Fernelis 1542 m. (*De naturali parte medicinae*), t. y. tarp dangaus ir žemiškojo pasaulio, siela naudojosi *spiritus mundi* (pasaulio dvasiomis), o astraliniu kūnu – ryšiui tarp žvaigždynų ir žmogaus bei vidinės kūno dvasios (*spiritus*). Naujųjų amžių pradžiai būdinga tai, kad kūno dvasių (*spiritus*), kurios aprėpė ir vaizduotę, galia buvo sureikšminta, tuo tarpu sielai buvo priskiriamos aukštesnės intelekto ir proto funkcijos. Dvasios (*spiritus*) sudarė būtent tą sritį, per kurią galėjo daryti įtaką juodoji demonų magija, kadangi jos buvo tos pačios, pusiau materialios prigimties[2].

Pakitusį požiūrį į sielą ypač gerai atskleidžia burtininkų ir raganų procesai, kurie XVI amžiuje pasiekė kulminaciją. Inkvizitoriai teismo procesų metu stengdavosi tikslingai paveikti kaltinamojo sielą. Į fizinius prasižengimus jie žiūrėdavo kaip į nesirūpinimą savo palaima dėl sąjungos su nelabuoju. Pasirodo, geiduliai („ištvirkavimas“), kurie velniui atverdavo kelią, ypač veikė moteris[3]. Iš baimės, melancholijos arba dėl „pamišusios dvasios“ labiausiai susilpnėdavo psichiškai nesveikų žmonių tikėjimas. Kaip ir Viduramžiais, į juos dar buvo žiūrima kaip į demonų „apsėstuosius“, ir velniai, bent jau Katalikų Bažnyčios praktikoje, buvo „išvaromi“ fiziškai[4].

Sykiu visose konfesijose rūpestis amžinuoju savo sielos išganymu vis labiau darėsi kiekvieno žmogaus asmeniniu reikalu. Mažėjo Viduramžiams būdingo krikščionių tikėjimo pagalbos priemonių (askezė, šventųjų vietų lankymas, šventųjų šaukimasis, geri darbai ir t. t.) reikšmė, tačiau didėjo krikščioniškos santuokos, šeimos vaidmuo ir Dievui malonių darbų svarba. „Nepajėgimas" vykdyti šiuos padidintus individualius reikalavimus sukeldavo „sielos nelaimes", kuriomis vis labiau rūpinosi ne ganytojai, o medikai[5].

2. XVI amžiaus raidą pratęsė XVII amžiuje įvykusi „mokslinė revoliucija", kuri pažvelgė į gamtą atsiribojusi nuo jos dieviškojo kūrėjo veiklos, nors Dievas dar tebebuvo gyvenimo ir veiklos galutinis pagrindas. René Descartes'as (1596–1650) sielai kaip grynajai dvasiai (*res cogitans*) priešino materiją kaip kūno tįsumą (*res extensa*), kuris pavaldus grynai mechaniniams dėsniams. Kūnas virto „kūnu-mašina", kurią judino ir apibrėžė pati gamta, kurios dėsningumus buvo galima studijuoti ir kurią buvo galima susmulkinti į pačias mažiausias daleles. Šia dualistine metafizika Descartes'as paruošė dirvą sielos numitinimui. Tokios raidos pagrindas buvo švietėjiška žmogaus autonomijos idėja, žmogaus, kurio mąstymo ir veiklos daugiau nebereikėjo globoti. Pažinęs gamtą, žmogiškasis subjektas ją turėjo pasisavinti. Nors „sielos" sąvoka ir toliau buvo vartojama moksle ir literatūroje, tačiau jau naujos antropologijos prasme, kuri fizinius procesus ir dvasinę pažinimo galią suvokė kaip nedalomus asmenybės požymius[6].

XVIII a. Bažnyčios sielovados srityje ypač pietizmas rūpinosi nutiesti tiltą į psichologiją; jis kreipė dėmesį į žmogaus („pamaldžios sielos") afektus; toji „pamaldi siela" privalėjo nugalėti naujus valstybės valdymo ir buržuazinės biznio konkurencijos antagonizmus, taip pat „Anapus" praradimą[7]. Siela, kuri dabar buvo suvokiama kaip asmenybės centras ir išraiška, Švietimo amžiuje buvo individuali dalis pilietinio subjekto formavimo, kuris šioje pereinamojoje epochoje lydėjo pagrindinius valstybinius, ekonominius ir socialinius permainų procesus. Religinis sielos organas virto estetiniu jausmų organu ir moraliniu įpareigotumo balsu. Žmonių sambūvį, lyčių santykius, požiūrį į visuomeninę veiklą ir nuostatą savo kūno, ligos, mirties atžvilgiu buvo būtina apibrėžti naujai, kad „jautrioji siela" galėtų „dorybingai" valdyti savo kūną[8]. Suprantama, naująją sielą atitiko ir naujo kūno įvaizdis, kuris prarado tradicinio žmogaus kūno savavališkumą ir savarankiškumą[9].

Vokiečių idealizmas apribojo sielą gamtos ir dvasios pasauliais, tačiau teologija, medicina, fizika, chemija, literatūra bei filosofinės pakraipos psichologija pradėjo „tirti sielą". Gausybė publikacijų iš empirinės ir racionaliosios, eksperimentinės ir patyrimo psichologijos srities, taip pat tokių, kuriose siela nagrinėjama kaip organas arba kaip kūno skystis, liudija, jog XVIII a. bandoma apibrėžti sielą kaip gamtamokslinį pažinimo objektą[10]. Siekiant „žemiškosios laimės", ypač XVIII ir XIX a. sandūroje, dėmesio centre atsidūrė ir sielos ligos[11].

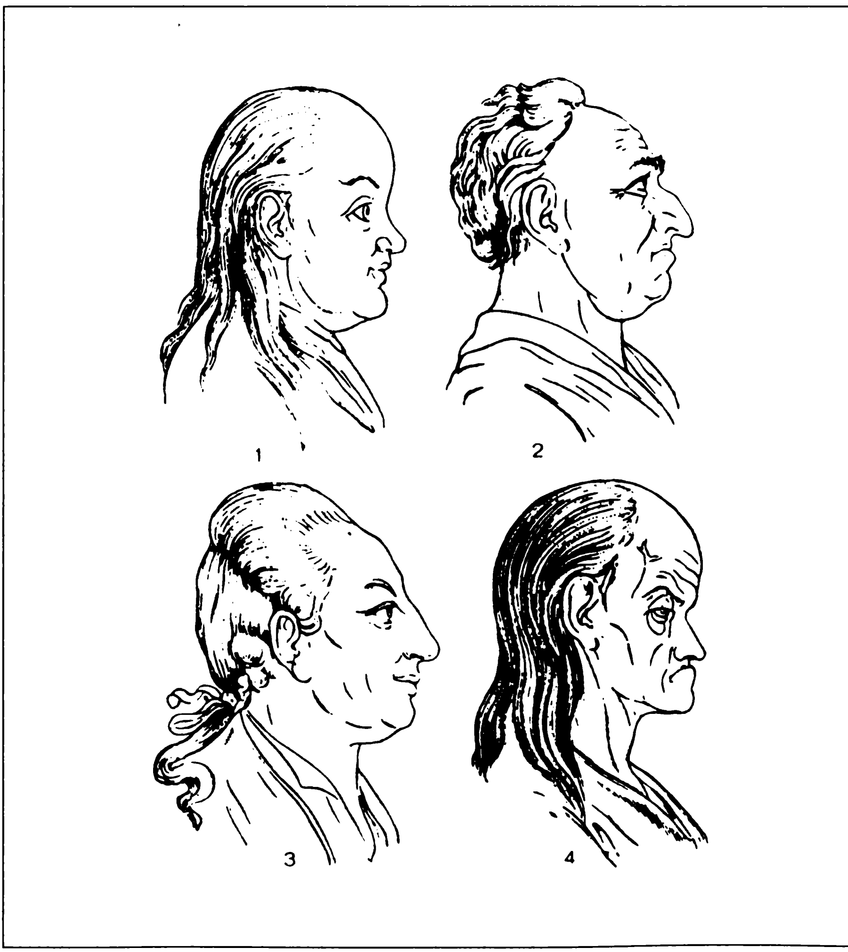
Mėginimai sugretinti kūną ir sielą atsispindi Johanno C. Lavaterio *Fizionomijose*[12] (žr. pav. p. 155) arba vaizduojant „moteriškąją" sielą atitinkantį moterišką skeletą[13]. „Sielos veidrodžiu"[14] tapo pieštas portretas. Šiam naujam požiūriui į kūną ir sielą[15] XVIII amžiaus pabaigoje buvo būdingos ir įvairių rasių bei jų charakterių studijų (antropologijos) užuomazgos.

3. Romantizmo laikotarpiu siela įgijo ypatingą reikšmę, tačiau ne kaip protą niekinantis žavėjimasis siela, o kaip domėjimasis „negrynuoju protu"[16]. Romantizmo epochos gydytojo Carlo Gustavo Carus (1789–1869) pagrindinio kūrinio pavadinimas *Psichika* daro programos įspūdį. Teologijos požiūriu apibrėžta siela aiškiai virto psichologiškai tematizuojama psichika[17].

XIX a. pirmoje pusėje kurį laiką buvo reikšminga psichologijos požiūriu apibrėžta „sielos medicina". XIX a. profesionalėjant psichiatrijai, lemiama tapo veikiau į somatiką orientuota medicina, kreipianti dėmesį pirmiausia į smegenis ir nervus.[18]

Laipsniška ir iš dalies prieštaringa sielos sekuliarizacija, prasidėjusi sulig Naujaisiais amžiais, XIX a. antroje pusėje laikinai baigėsi žmogaus biologizavimu. Charleso Darwino traktatas *Apie rūšių atsiradimą* (1859) buvo epochinės reikšmės veikalas. Įžvalgos, kad gyvos būtybės atsiranda pačios iš savęs, dėka gamta galutinai galėjo užimti Dievo vietą, o gyvenimą teikiančiosios ir apibrėžiančiosios sielos misteriją išstumti nuoroda į natūralius raidos procesus. Pasaulėvaizdžio biologizavimas paveikė ir naujai besiformuojančią psichologiją bei Sigmundo Freudo psichoanalizę, kuri vėl pasisavino romantines „pasąmonės" studijas, tačiau „Id" „instinktų" ir „jėgų" dinamiškai apibrėžtą sielą patalpino organinėje sferoje, o dėl jai būdingo mirties instinkto sielą priskyrė neorganinei sferai[19]. Vis dėlto psichoanalizė ilgą laiką vaidino pašaliečio vaidmenį, tuo tarpu universitetuose atliekant tyrimus pirmenybė buvo teikiama gamtamoksliniams eksperimentų būdams[20].

Vertindamas moderniosios visuomenės atsiradimo istoriją, Michelis Foucault pavadino sielą kūno belaisve[21]. Remiantis *ancien regime* pirmtakais, XIX amžiuje vis daugiau pedagoginių, medicinos, psichiatrijos, karinių, pataisos ir baudžiamųjų valstybės, bendruomenių ir Bažnyčios institucijų kišosi į „sielos" formavimą, jei šis nukrypdavo nuo moderniai visuomenei sukurtų normų. Sykiu išlikę šių institucijų dokumentai leidžia spręsti apie kūno drausminimo ribas, kurių nepajėgė sulyginti skirtingi vyrų ir moterų, kaimo ir miesto gyventojų arba tradicijos ir socialiniu požiūriu skirtingo mentaliteto klasių, sluoksnių, konfesijų ir žmonių grupių vaizdinių pasauliai[22].



KETURI TEMPERAMENTAI: 1. *Flegmatikas* (miestelėnas), 2. *Cholerikas* (kareivis), 3. *Sangvinikas* (bajoras), 4. *Melancholikas* (dvasininkas)
Pagal Johann Caspar Lavater (1775)

4. Grynai racionalus gamtamokslinis ir biurokratinis požiūris į kūną ir sielą XX a. pradžioje sukėlė nepasitenkinimą, todėl pradėjo rastis įvairiausios kilmės judėjimai, kurie siekė pojūčių vientisumo. Antai secesinis menas, gydymo gamtos priemonėmis ir jaunimo sąjūdžiai ieškojo būdų kūno ir dvasios laisvei pasiekti palikdami susvetimėjusius, materialistinius miestus, suartėdami su gamta ir bendraudami tarpusavyje. Darbininkų sporto sąjūdyje susijungė fizinis judėjimas ir savo savimonės ieškojimas. Muzika ir šokis (džiazas ir svingas), laisvesni drabužiai, moterų emancipacija, seksualinė laisvė ir kt. buvo fizinis protestas prieš sunormintą sielą Veimaro respublikos didmiesčiuose.[23]

Kitokio pobūdžio kūno ir sielos vienybės siekė nacionalizmas ir rasizmas. Remiantis Darwinu, naujo šimtmečio pradžioje padaugėjo studijų, kuriose buvo nagrinėjamas rasės ir charakterio sąryšis, lyginamos tarpusavyje tautos arba kiekviena aptariama atskirai. Vokiečių nacionalsocialistų kraujo ir žemės mistikoje tautos arba rasės sielos vaizdiniai pasiekė tarptautinę kulminaciją ir drauge virto politine programa. Jie pateisino ne tik agresiją prieš kitas tautas, bet ir „menkaverčių", „nevertingų" arba „besielių" savo valstybės narių išnaikinimą[24].

Pasibaigus Antrajam pasauliniam karui, po ekonominio suklestėjimo ir materialinės orientacijos tarpsnio „mokslas apie sielą" nuo septinto dešimtmečio vėl virto moderniosios visuomenės silpnąja vieta. Visų pirma remdamiesi XIX a. teorijomis, alternatyvūs moksleivių, studentų, moterų ir kiti judėjimai ieškojo naujų gyvenimo formų, naujų santykių tarp kartų ir lyčių, kurie leistų išlaisvinti kūną, dvasią ir sielą. Politinį švietimą lydėjo įvairūs nauji, istorija ir kitomis kultūromis besiremiantys mėginimai suartėti su savo fizine ir psichine asmenybe, kurių tikslas – tapti vientisu kūnu. Tai buvo daroma nepaisant to arba dėl to, kad aplinka buvo suskaidyta į daugybę smulkių dalių ir labai specializuota[25].

IŠNAŠOS

[1] B. MOJSISCH (Sud.), Pietro Pomponazzi: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, Hamburg 1990 – [2] M. SONNTAG, „Gefährte der Seele, Träger des Lebens". Die medizinischen Spiritus im 16. Jahrhundert: G. JÜTTEMANN/M. SONNTAG/C. WULF (Sud.), Die Seele, 165–179; M. STADLER, Renaissance: Weltseele und Kosmos, Seele und Körper: Ten pat, 180–197 – [3] G. TREUSCH-DIETER, Hexe – Seele – Dämon: Ten pat, 145–164; E. LABOUVIE, Zauberei und Hexenwerk, Frankfurt 1991 – [4] H. C. E. MIDELFORT, The Devil and the German People: S. OZMENT (Sud.), Religion and Culture in the Renaissance and Reformation, Kirksville/Missouri 1989, 99–120; ERNST – [5] SCHÄR; M. MACDONALD/T. R. MURPHY, Sleepless Souls, Oxford 1990 – [6] G. MENSCHING,

Vernunft und Selbstbehauptung. Zum Begriff der Seele in der europäischen Aufklärung: Die Seele, 217–235; D. STURMA, Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft. Die Seelenkonzeptionen der klassischen deutschen Philosophie: Ten pat, 236–257 – [7] M. REITER, Pietismus: Ten pat, 198–216 – [8] L. MÜLLER, Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsame Seele, den Briefroman und das Papier: Ten pat, 267–292 – [9] DUDEN; OUTRAM – [10] G. MANN/F. DUMONT (Sud.), Gehirn–Nerven–Seele, Stuttgart/New York 1988; R. BEZOLD, Popularphilosophie und Erfahrungsseelenkunde im Werk von Karl Philipp Moritz, Würzburg 1974; G. S. ROUSSEAU (Sud.), The Languages of Psyche, Oxford 1990 – [11] K. DÖRNER, Bürger und Irre, Frankfurt 1975 – [12] K. RIHA/C. ZELLE (Sudarytojai), Johann C. Lavater: Von der Physiognomik (1722), Frankfurt/Leipzig 1991– [13] E. STOLZENBERG-BADER, Weibliche Schwäche – Männliche Stärke. Das Kulturbild der Frau in medizinischen und anatomischen Abhandlungen um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert: J. MARTIN/R. ZOEPFEL (Sudarytojai), Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau, München 1989, 751–818 – [14] B. BUSCH, Innenansichten des Porträts: Die Seele, 448–476 – [15] W. E. MÜHLMANN, Geschichte der Anthropologie, Wiesbaden [4]1986 – [16] J. HÖRISCH, Die romantische Seele: Ten pat, 258–266 – [17] D. V. ENGELHARDT, Romantische Mediziner: D. V. ENGELHARDT/F. HARTMANN (Sudarytojai), Klassiker der Medizin, 2, München 1991, 95–118 – [18] C. VANJA, Madhouses, Children's Wards, Clinics – the Development of Insane Asylums in Germany: N. FINTZSCH/R. JÜTTE (Sudarytojai), The Prerogative of Confinement, Cambridge 1994 – J. GLATZEL/S. HAAS/ H. SCHOTT (Sudarytojai), Vom Umgang mit Irren, Regensburg 1990; W. F. BYNUM ir kt. (Sudarytojai), The Asylum and its Psychiatry, London/New York 1988 – [19] M. SONNTAG, Die Seele und das Wissen vom Lebenden. Zur Entstehung der Biologie im 19. Jahrhundert: Die Seele, 293–318 – [20] K.-J. BRUDER, Zwischen Kant und Freud: Die Institutionalisierung der Psychologie als selbständige Wissenschaft: Ten pat, 319–339 – [21] M. FOUCAULT, Überwachen und Strafen, Frankfurt [3]1979 – [22] Pvz., D. J. K. PEUKERT, Grenzen der Sozialdisziplinierung, Köln 1986; R. V. DÜLMEN (Sud.), Verbrechen, Strafen und soziale Kontrolle, Frankfurt 1990; R. SCHULTE, Das Dorf im Verhör, Reinbek 1989; D. BLASIUS, Der veraltete Wahnsinn, Frankfurt 1980; A. LÜDKE (Sud.), „Sicherheit" und „Wohlfahrt", Frankfurt 1992 – [23] W. DRESSEN, Mobilisierung der Seele. Jugend in Deutschland 1880–1930: Die Seele, 424–447 – [24] E. JÄCKEL, Hitlers Weltanschauung, Stuttgart 1981 – [25] V. RITTINER, Psychosomatik und Zivilisierung: Die Seele, 512–527; D. KAMPER/C. WULF (Sudarytojai), Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt 1982; T. V. UEXKÜLL, Grundlagen der psychosomatischen Medizin, Reinbek 1963.

BIBLIOGRAFIJA

W. F. BYNUM/R. PORTER/M. SHEPERD (Sudarytojai), The Asylum and its Psychiatry, London/New York 1988 – B. DUDEN, Geschichte unter der Haut, Stuttgart 1987 – C. ERNST, Teufelsaustreibungen, Bern 1972 – A. E. IMHOF (Sud.), Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit, Berlin 1983 – M. MACDONALD/T. R. MURPHY, Slepples Souls. Suicide in Early Modern England, Oxford 1990 – G. MANN/F. DUMONT (Sudarytojai), Gehirn–Nerven–Seele. Anatomie und Psychologie im Umfeld S. Th. Sommerrings, Stuttgart/New York 1988 – O. MARX, German romantic psychiatry: History of Psychiatry (1990), 351–381; (1991), 1–25 – D. OUTRAM, The Body and the French Revolution, New Haven/London 1989 – R. PORTER, A Social History af Madness, London 1987 – G. S. ROUSSEAU (Sud.), The Languages of Psyche. Mind and Body in Enlightenment

Thought, Oxford 1990 – M. SCHÄR, Seelennöte der Untertanen, Zürich 1985 – K. SCHREINER/N. SCHNITZLER (Sudarytojai), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, München 1992 – O. SCHULZE-WEGENER, Der Leib-Seele-Zusammenhang und die wissenschaftliche Forschung, 1967 – T. V. UEXKÜLL, Grundzüge der psychosomatischen Medizin, Reinbek 1963 – A. WENZL, Das Leib–Seele–Problem im Lichte der neueren Theorien, 1933 – R. ZUR LIPPE, Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance, Reinbek 1988.

Christina Vanja

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

Ame: Dictionnaire de Spiritualité 1, 1937, 433–469 – E. BOGANELLI, Corpo e spirito, 1951 – P. CAMPORESI, The incorruptible flesh. Bodily mutation and mortification in religion and folklore, New York 1988 – Corps: Dictionnaire de Spiritualité 2, 1953, 2338–2378 – M. FEHRER ir kt. (Sudarytojai), Fragments for the History of the Human Body, New York 1989 – A. E. IMHOF (Sud.), Der Mensch und sein Körper von der Antike bis Heute, München 1983 – G. JÜTTEMANN (Sud.), Die Geschichtlichkeit des Seelischen, Weinheim 1986 – G. JÜTTEMANN ir kt. (Sudarytojai), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991 – D. KAMPER (Sud.), Zur Geschichte des Körpers, 1976 – D. KAMPER/CHR. WULF (Sudarytojai), Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt 1982 – D. KAMPER/CHR. WULF (Sudarytojai), Transfigurationen des Körpers, Berlin 1988 – A. NITSCHKE, Körper in Bewegung, Stuttgart 1989 – A. VAN PEURSEN, Leib–Seele–Geist, Gütersloh 1959 – O. WASER, Äußere Erscheinungen der Seele: Archiv f . Religionswissenschaften 16 (1913).

Liga

ANTIKA

1. Staigi mirtis, rašė Plinijus Vyresnysis (23/24–79), iš tiesų yra didžiausia gyvenimo laimė[1]. Visai nekeista, kad Antikos, kaip ir visais laikais, liga, ypač ilga ir sunki, vertinta kaip didelė, ko gero, pati didžiausia žmonijos blogybė. Toji tiesa bus dar aiškesnė, jei prisiminsime, kad dėl santykinai neveiksmingos medicinos žmogus beveik visiškai buvo priklausomas nuo ligų: daugelis buvo nepagydomos ir neturėta jokių efektyvių vaistų nuo skausmo. Per visą Antiką egzistencinio fenomeno – ligos – įveikimu ypač domėjosi magija, religija ir mokslinė filosofinė medicina, kuri nuo pat savo ištakų ankstyvojoje graikų visuomenėje, nuo savo pirmosios kulminacijos Hipokrato Kosiečio (apie 460–370 m. pr. Kr.) iki paskutinio didžiojo jos atstovo Galeno Pergamiečio (129–200) nuolat tobulėjo.

2. Homero epuose randame dvi visai skirtingas ligos koncepcijas: viena vertus, tai išorinės žaizdos, labai gerai pažįstamos karingai visuomenei, antra vertus, vidaus, netrauminės ligos[2]. Žaizdos, kurių priežastį ir padarinius buvo galima lengvai suvokti, labai anksti atvedė į racionalų medicininį žaizdų gydymą ramybe, valymu, vaistažolių kompresais ir tvarsčiais, tačiau už netraumines ligas atsakingais buvo laikomi dievai, demonai bei likimas (*týche, fatum*) ir tik iš šių dangiškųjų instancijų buvo tikimasi išgijimo. Pavyzdžiui, Homero (apie 700 m. pr. Kr.) *Iliados* pradžioje Apolonas pasiunčia graikams marą[3], Hesiodas aprašo (VII a. pr. Kr.) ligą, Pandoros paleistą žmonijai iš atidarytos skrynios, kurią kerštingojo Dzeuso valia dievai pripildė visokiausių blogybių[4]. Taip demoniškai suvokiama liga paprastai būdavo aiškinama religine ir moraline žmogaus kalte; buvo tikima, kad ją galima įveikti pirmiausia apsivalant atgailos ritualais. Priešingai, Empedoklis V a. pr. Kr. ėmėsi konkrečių higienos priemonių – norėdamas sustabdyti marą Selinunte, jis pakeitė upių tekėjimo kryptis[5]. Nors liga šiuo atveju suprantama jau kaip aplinkos ir žmogaus santykis, vis dėlto labai sunku pasakyti, kada įsigalėjo toks požiūris bei samprata, kad liga yra vidinė natūraliu būdu atsiradusi kūno negalia[6].

Tačiau neginčijama, kad mokslinės medicinos atsiradimui didelę įta-

ką padarė ikisokratikai gamtos filosofai. Visos Antikos medicinos koncepcijos – humoralinė, kvėpavimo ar bendroji patologija galiausiai kilo iš ikisokratikų pirminės medžiagos ir kosmoso pagrindinio principo ieškojimų. Visatos makrokosmoso ir žmogaus kūno mikrokosmoso analogijos įvaizdis, aprėpiantis ir prielaidą, kad pagrindinių medžiagų pusiausvyra yra harmoninga (= sveikata), atvedė pirmiausia Pitagorą VI amžiuje prie idėjos, kad žmogus teisinga gyvensena pats atsakingas už savo sveikatą[7]. Tai turėdamas omenyje, ir Demokritas (apie 460–380 m. pr. Kr.) kritikavo, kad žmonės prašo dievų išsaugoti sveikatą, nors patys valioja ja rūpintis, tik nuolat į ją numoja ranka[8].

3. Dorovės ir sveikatos sąryšis įgavo išbaigtą pavidalą graikų aristokratijos kalokagatijos ideale, kuris buvo orientuotas į kūną ir be geros sveikatos neįsivaizduojamas. Šis įsitikinimas bei požiūris, kad tas, kas yra geras, turįs būti gražus ir sveikas[9], vedė į moralės motyvuotą nepakantumą ligoniui; šią nuostatą stiprino į bendruomenę orientuotas funkcionalistinis žmogaus paveikslas[10]. Nebuvo auginami silpni naujagimiai, o chroniški ligoniai[11] ankstyvaisiais laikais gan dažnai net nebuvo gydomi. Antai karo žygių metu sunkiai sužeistieji paprasčiausiai būdavo paliekami numirti, jais niekas nesirūpindavo[12]. Jambulo (II a. pr. Kr.) socialinėje utopijoje netgi numatyta, kad visi, kurie neatitinka puikios sveikatos idealo, daugmaž savo noru turi eiti į mirtį[13]. Toks pat griežtas ir Platonas (427–347 m. pr. Kr.) savo kūrinyje *Politeia* (Valstybė): čia jis kritikuoja tas terapijas, kurios, pasak polemiškų jo žodžių, prižiūri ir augina ligas, kad tik būtų atitolinta mirtis. Jo nuomone, Asklepijas sąmoningai netaikė ir nemokė chroniškais ligoniais besirūpinančios medicinos, „dėl to, kad žinojo, jog visose gerai tvarkomose valstybėse kiekvienam žmogui yra skirtas koks nors darbas ir jis jį turi atlikti, o ne visą gyvenimą gydyti savo ligas“[14]. Tiesa, Platono laikais tai jau buvo taikoma nebe turtingiesiems, o greičiausiai tiems, kurie privalėjo dirbti: „Dailidė susirgęs prašo gydytojo, kad duotų jam vimdomųjų arba vidurius paleidžiančių vaistų, kurie padėtų atsikratyti ligos, arba kad pridegintų ar išpjautų ligą. O jeigu jam paskirs ilgą gydymą..., jis iškart pasakys, kad neturi laiko sirgti, be to, kas iš tokio gyvenimo, jei visą laiką galvosi tik apie ligą ir nedirbsi savo darbo. Jis numoja ranka į tokį gydytoją ir, grįžęs prie įprasto gyvenimo, arba pasveiksta ir toliau dirba savo darbą, arba jeigu jo kūnas yra per silpnas įveikti ligą, miršta ir išsivaduoja iš bėdų“[15]. Dar Platonas aiškiai pasako, kad šeimos namų ūkiui, organizuotai karvedybai, taip

pat miesto tarnyboms perdėtas rūpestis ligoniais yra tik našta[16]. Idėja, kad visuomenė solidarizuojasi atskiro žmogaus, nebegalinčio atlikti savo funkcijų, vardan buvo dar labai toli[17]; tik krikščionybė pakeitė tokį požiūrį. Kadangi ligoninių Graikijoje visai nebuvo, o Romoje jos atsirado tik imperijos laikais ir buvo skirtos tik tam tikroms grupėms – kariams ir, galimas daiktas, vergams žemės ūkio darbininkams dideliuose dvaruose buvo įrengtos ligoninės (*valetudinaria*), – tai ligonis, jei jis turėjo šeimą (*oĩkos, familia*), galėjo tikėtis, kad juo rūpinsis šeimos nariai[18].

Visa tai žinant, nekeista, kad dar Katonas Vyresnysis (234–149 m. pr. Kr.) pataria sergančius vergus parduoti[19], o jeigu tai nepavyksta iškart padaryti, bent jau sumažinti jiems skirtas išlaidas[20]. Dažnai ligoti vergai būdavo užmušami, tačiau Klaudijaus įsakymu (47) už tokį elgesį pradėtos taikyti bausmės[21]. Laimingai pasibaigdavo tiems vergams, kurie būdavo išlaipinami Eskulapo saloje Tibro upėje, nes – toks buvo Klaudijaus nurodymas – išlaipinti jie tapdavo laisvi[22]. Beje, teisiniai vergų pardavimo ar pirkimo klausimai suformavo reikalą išsiaiškinti, kuo skiriasi liga (*morbus*) ir fizinis trūkumas (*vitium*)[23].

4. Suprantama, kad, esant tokiai blogai ligonio padėčiai[24], sergantys žmonės kreipdavosi į galingesnes už gydytojus instancijas. Išliko nemažai Antikos liudijimų, kuriuose išreikšta viltis, kad ligoniai pasveiks stebuklingu būdu arba su kokio nors dievo ar magijos pagalba. Tad toks ligos įveikimo būdas visuomenės sąmonei neabejotinai buvo svarbesnis negu mokslinė medicina.

Labai daug gydomosios magijos užkerėjimų išliko Romoje[25]. Čia mokslinei graikų medicinai iš pradžių itin buvo priešinamasi[26], ir tik I a. pr. Kr. ji įsitvirtino šalia senosios italų liaudies medicinos, pagrįstos religine magine namų medicina (*medicina domestica*), kai ligoniai būdavo gydomi šeimos rate, kartais padedant vergams bei pašaliniams. Seniausi romėnų užkerėjimai išliko Katono Vyresniojo kūrinyje *Apie žemės ūkį*[27]. Taip pat ir kiek vėliau gyvenęs agrarinis rašytojas M. Terencijus Varas (116–27 m. pr. Kr.) tvirtai tikėjo gydymu burtais. Štai taip skamba kerėtojo burtažodis nuo kojų skausmo: „Aš galvoju apie tave; pagydyk mano kojas. Telieka mano liga žemėje, o sveikata telieka čia, mano kojose! Jis, kerėtojas, liepia tai pakartoti devynis kartus, paliesti žemę ir nusispjauti; burtažodis turi būti kalbamas tada, kai žmogus blaivas.“[28]

Didelį vaidmenį vaidino prirašytos švininės lentelės, naudotos kaip gydymo priemonės ir amuletai. Pavyzdžiui, Marcelas apie 400 m. reko-

menduoja tokias priemones nuo širdies plakimo arba širdies skausmo: „Švininėje plokštelėje užrašyk: KARYANKO KARYANKON KARYANKOY, amuletą aprūkyk ir įvėręs siūlą pasikabink ant kaklo; jis tau taip padės, kad tu pats stebėsies“[29]. Užkalbėjimas nuo danties ir galvos skausmo taip skambėjo: „Pasisukęs į mėnulį pasakyk: „Naujas mėnulis, nauji dantys; supuvę kirminėliai, pražūkit! Kaip tavęs (mėnuli) nei vilkas, nei šuo negali pasiekti, taip ir manęs, ir mano galvos negali pasiekti joks skausmas!“ Po to užrašyk papiruso lapelyje savo vardą ir jį prisisek prie galvos“[30].

Plinijus Vyresnysis savo *Gamtos istorijoje* dar nebuvo apsisprendęs, kaip vertinti visokiausius užkalbėjimus. Viena vertus, jis labai aiškiai išreiškia savo nepasitikėjimą[31], antra vertus, išsamiai aprašo visas įmanomas magines praktikas, „iš kurių“, pasak jo, „kai kurios netgi pasiteisino“[32]. Jis aiškiai kelia „didelį, sunkų klausimą, ar užkalbėjimai ir burtažodžiai ką nors gali. Jei tai būtų tiesa, šia priemone žmonės mielai naudotųsi; tačiau išmintingiausieji vyrai, nedarydami jokių išimčių, nuneigė bet kokį pasitikėjimą ja; vis dėlto dauguma žmonių visada ja tiki, net jei ir nieko nejaučia“[33] – iš tiesų taikli pastaba: prisiminkime ligonius, kurie viliasi sulauksią pagalbos ir net dabar keliauja į Lurdą. Plinijaus Vyresniojo nepasitikėjimui stebuklingais išgijimais pritarė ir imperatorius Vespasianas (69–70), kuris, pirma buvęs didelis skeptikas, savo nuostabai pats tapo žiniuoniu[34].

5. Antikai būdinga elgesio su prarasta sveikata forma – tai teurginio pobūdžio gydymas šventyklose. Šiuo atveju ypač prisimintinas Asklepijo kultas, kuris nuo VI a. pr. Kr. gyvavo Asklepijo garbinimo centre Epidaure. Iš čia jis pasklido po visą Graikiją, Egėjo jūros salas, pasiekė Mažosios Azijos pakrantę ir 292 arba 291 m. pr. Kr. pasiekė Romą. Ligoniai tol likdavo šventyklose, kol – dažniausiai inkubacija miegant – dievas Asklepijas tiesiogiai juos pagydydavo arba kol jie gaudavo iš jo nurodymą, kurio laikydamiesi pasveikdavo. Neginčytina, kad žuniai buvo susipažinę su medicinos pagrindais. Taip pat aišku, kad reikšmingą vaidmenį vaidino ir psichologiniai aspektai; sapnų prasmė ir jų aptarimas su šventyklų žyniais primena psichoanalizės tradicijas[35]. Taigi dievas dažnai skirdavo gana racionalių priemonių, pvz., tokių kaip dieta, vonios arba fiziniai pratimai, t. y. iš tiesų sveikatą taisančių priemonių; vis dėlto nuo gydančiojo gydytojo priemonių jos skyrėsi savo dieviškuoju autoritetu. Antai viename įraše įamžintas toks pasveikimas laikantis dietos: „Asklepijui, žmones mylinčiam dievui, aš, Publijus Elijus Teonas, Zenodoto

ir Zenodotės iš Rodo sūnus, 120 dienų rytais nieko negėręs ir tik valgęs 15 baltojo pipiro grūdelių ir pusę svogūno, dievo įsakymu (ir) tuo būdu išgelbėtas nuo visų ir didelių nelaimių, ... kaip esu pažadėjęs, [aukoju] paidikoną"[36].

Garsiausias Romos imperijos laikų ligonis, ilgus metus palaikęs ryšį su Asklepiju ir apie tai išsamiai papasakojęs savo *Šventosiose kalbose*, buvo romėnų oratorius P. Elijus Aristidas (117–189)[37]. Be jo reikšmingo literatūrinio palikimo, kuriame vaizduojami jo sapnai, taip pat ir veikiai dievo duoti terapiniai nurodymai, yra ir gausybė įrašų, liudijančių stebuklingą išgijimą, pvz., toks: „Kleo buvo penkerius metus nėščia. Po to, kai ji penkerius metus išbuvo nėščia, ji kreipėsi pagalbos į dievą ir miegojo šventykloje. Vos tik ji išėjo iš šventyklos ir pasišalino, pagimdė sūnų, kuris tik užgimęs nusiprausė šaltinyje ir bėginėjo su mama"[38].

Kitame įraše pasakojama apie „Ambrosiją iš Atėnų, kuri buvo viena akimi akla. Ji atėjo pas dievą ir prašėsi pagalbos, bet kai ji apėjo visą šventąją vietą, ji pasijuokė iš kelių išgijimų, nes nepatikėjo, mat jai atrodė negalimas daiktas, kad luoši ir akli pagydomi sapnais. Ji užmigo šventykloje ir išvydo sapną. Ji susapnavo, kad dievas stovi prie pat jos ir jai sako, kad ją išgydys; už tai, pasakė jis, ji turinti jam paaukoti sidabrinę kiaulę ir pastatyti ją šventykloje, kad ji primintų jos paikystę. Tai sakydamas, jis išpjovė jaineregę akį ir prilašino vidun vaistų. Išaušo diena; ji išėjo ir buvo išgydyta"[39].

Apie penkiasdešimt Evangelijose aprašytų stebuklingų Jėzaus išgydymų, taip pat jo pavedimas mokiniams gydyti ligonius, prikelti iš numirusių, gydyti raupsuotuosius ir varyti demonus priskirtini šiam vis labiau ryškėjančiam kultūros ir mentaliteto istorijos fonui[40].

Antgamtinių išgydymų tradicija tęsiama krikščionybės epochoje: nuo šiol vietoj dievų stebuklus daro šventieji piligrimų lankomose bažnyčiose.

IŠNAŠOS

[1] PLINIJUS, *Naturalis historia* 7, 180, plg. taip pat 28, 9 – [2] Plg. CELSAS, *De medicana, prooemium* 1 – [3] HOMERAS, *Iliada* I 9 ir t. Pažymėtina, kad šiuo atveju priežastis yra strėlės, kurios „graikų Antikos kilmingų karių visuomenėje buvo vieninelė įprasta ir suprantama sužeidimo forma": F. KUDLIEN, Beginn des medizinischen Denkens, 49 – [4] HESIODAS, *Erga* 57–104 – [5] DIOGENAS LAERTIETIS VIII 70; plg. F. KUDLIEN, Beginn des medizinischen Denkens, 59 – [6] V a. pr. Kr. pradžioje ją apibrėžė PINDARAS, *Pitinės Odės* 3, 47 bei apie 500 m. pr. Kr. ALKMEONAS KROTONIETIS 24 B 4: H. DIELS/W. KRANZ (Sudarytojai), Fragmente der Vorsokratiker, Berlin [10]1961, I, 215 ir t.; plg. F. KUDLIEN,

Beginn des medizinischen Denkens, 162 – [7] F. KUDLIEN, Beginn des medizinischen Denkens, 54 ir t.; W. BURKERT, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 271 ir t. – [8] DEMOKRITAS 68 B 234: H. DIELS/W. KRANZ (Sudarytojai), II,192 – Raginimas aktyviai rūpintis savo sveikata vėliau atsispindėjo Plutarcho ir Galeno veikaluose – jie parašė traktatus tuo pačiu pavadinimu *De sanitate tuenda* – [9] Šios idėjos versiją – be estetinio matmens – JUVENALIS išreiškia garsiuoju posakiu „mens sana in corpore sano", *Satyros* 10, 356 – [10] Plg. p. 210 ir t. – [11] F. KUDLIEN, Beginn des medizinischen Denkens, 106–124 – [12] HERODOTAS VII 88 – [13] DIODORAS SICILIETIS II 57, 5 – [14] PLATONAS, *Valstybė* 406 c – [15] PLATONAS, *Valstybė* 406 d–e – [16] PLATONAS, *Valstybė* 407 b – [17] Tačiau užuomazgų jau būta: antai Atėnuose neįgalieji gyvenimui kasdien gaudavo po du obolus (ARISTOTELIS, *Athenaion Politeia* 49, 4), o kai kuriuose graikų miestuose tam reikalui būta gydytojo, kuris be atlyginimo gydydavo vargšus; žr. F. KUDLIEN, „Krankensicherung", 82 ir t. – [18] Antai viena EPIKTETO diatriba (apie 50–120 m.) skirta „Tiems, kurie dėl ligos nori namo" (*Dissertationes* III 5) – [19] KATONAS, *Apie žemės ūkį* 2, 7 – [20] KATONAS, *Apie žemės ūkį* 2, 4 – [21] SVETONIJUS, *Klaudijus* 25, 4; datavimą plg. CASSIUS DIO 60, 29, 7 – [22] Taip pat G. SCHMITT/V. RÖDEL, Die kranken Sklaven auf der Tiberinsel nach dem Edikt des Claudius: Medizinhistorisches Journal 9 (1974), 106–124 – [23] AULAS GELIJUS, *Atikos naktys* IV 2, 1–15 – [24] Apie „ligonių draudimo" užuomazgas graikų ir romėnų Antikos laikais žr. F. KUDLIEN to paties pavadinimo straipsnyje – [25] A. ÖNNERSFORS, Iatromagische Beschwörungen in der Physica Plinii Sangallensis: Eranos 83 (1985), 235–252 – [26] Locus classicus: PLINIUS, *Gamtos istorija* 29, 14 ir t. – [27] Plg., pvz., KATONAS, *Apie žemės ūkį* 160 – [28] VARRO, *De re rustica* I 2, 27 – [29] MARCELLUS, *De medicamentis* 21, 8 (vertė A, ÖNNERSFORS, 55) – [30] *Physica Plinii Sangallensis* 8 (vertė A. ÖNNERSFORS, 31) – [31] PLINIJUS, *Gamtos istorija* 30, 1 ir t. – [32] PLINIJUS, *Naturalis historia* 28, 29 – [33] PLINIJUS, *Gamtos istorija* 28, 29 – [34] SVETONIJUS, *Vespasianas* 7, 2–3; TACITAS, *Historiae* 4, 81 – [35] Plg., pvz., C. A. MEIER, Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Zürich 1949 (ND 1985); G. MID/J. DIERKENS, Les rêves dans les „Discours Sacres" d'Aelius Aristide. Essai d'analyse psychologique, Brüssel 1972; ROCCATTAGLIATA, 21 ir t. – [36] Originalo tekstą, vertimą ir šio įrašo komentarą žr. H. MÜLLER, Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon: Chiron 17 (1987), 193–233 – [37] P. ELIJUS ARISTIDAS, Hieroi logoi – Heilige Berichte. Įvadas, vertimas į vokiečių kalbą ir komentarai H. O. SCHRÖDER, Heidelberg 1986; plg. taip pat GOUREVITCH; E. J. EDELSTEIN/L. EDELSTEIN – [38] Inscriptiones Graecae IV 951 (vertė G. LUCK, 182) – [39] Inscriptiones Graecae IV 951 (vertė G. LUCK, 183) – [40] Mt 10, 7–8; plg. Lk 9, 1–5 ir Mk 6, 7–13.

BIBLIOGRAFIJA

Ancient and popular healing. Symposium on ancient medicine, Athens, 4 –10 Oct. 1986, Athen 1989 – CHR. BENEDUM, Asklepios: der homerische Arzt und der Gott von Epidauros: Rheinisches Museum 133 (1990), 210–226 – J.-N. CORVISIER, Santé et Societé en Grece ancienne, Paris 1985 – E. R. DODDS, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 2 1991– E. J. ir L. EDELSTEIN, Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies, 2 Bde., Baltimore 1945 (ND New York 1975) – H. FLASHAR (Sud.), Antike Medizin, Darmstadt 1971 – D. GOUREVITCH, Le triangle hippocratique dans le monde greco–romain. Le malade, sa maladie et son médecin, Paris 1984 – H. GRASSL, Behinderte in der Antike. Bemerkungen zur sozialen Stellung und Integration: H. KLOFT (Sud.),

Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, Graz/Horn 1988, 35–44 – M. D. GRMEK, Diseases in the ancient greek World, Baltimore 1988 – G. HARIG, Zum Problem „Krankenhaus" in der Antike: Klio 53 (1971), 179–195 – H. HARIGKOLLESCH/G. HARIG, Gesellschaftliche Aspekte der antiken Diätetik: Zur gesellschaftlichen Bedingtheit der Medizin in der Geschichte, Jena 1981, 22–33 – G. D. HART (Sud.), Disease in ancient Man, Toronto 1983 – R. JACKSON, Doctors and Diseases in the Roman Empire, London 1988 – E. KORNEEXL, Begriff und Einschätzung der Gesundheit des Körpers in der griechischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus, Innsbruck 1970 – A. KRUG, Heilkunst und Heilkult, München 1985 – F. KUDLIEN, „Krankensicherung" in der griechisch-römischen Antike: H. KLOFT (Sud.), Sozialmaßnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, Graz/Horn 1988, 75–102 – F. KUDLIEN, Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen, Zürich/Stuttgart 1967 – F. KUDLIEN, Gesundheit: Reallexikon f. Antike u. Christentum X, 1978, 902–946 – S. LASER, Medizin und Körperpflege, Göttingen 1983 (Archaeologica Homerica, Kap. S) – I.-E. LESCHHORN-KOCOT, Der Gesundheits- und Krankheitsbegriff in der griechischen Antike von Homer bis Demokrit, Diss. Aachen 1985 – G. LORENZ, Antike Krankenbehandlung in historisch-vergleichender Sicht. Studien zum konkret-anschaulichen Denken, Heidelberg 1990 – G. LUCK, Magie und andere Geheimlehren in der Antike, Stuttgart 1990 – A. ÖNNERSFORS, Antike Zaubersprüche, Stuttgart 1991 – G. PENSO, La médicine romaine. L'art d'Esculape dans la Rome antique, Paris 1984 – W. RIESE, The conception of disease: its history, its versions and its nature, New York 1953 – G. ROCCATAGLIATA, A history of ancient psychiatry, Westport 1986 – K. E. ROTHSCHUH, Iatromagie. Begriff, Merkmale, Motive, Systematik, Opladen 1978 – H. SCHIPPERGES, Antike und Mittelalter: TAS PATS/E.SEIDLER/P. U. UNSCHULD (Sudarytojai), Krankheit, Heilkunst, Heilung, München 1978, 229–269 – CH. TRIEBEL-SCHUBERT, Die Rolle der Heilkulte in der römischen Republik: Medizinhistorisches Journal 19 (1984), 303–311 – B. VITRAC, Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate, Vincennes 1989 – O. WEINREICH, Antike Heilungswunder, Gießen 1909 (ND 1969) – G. WÖHRLE, Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre, Stuttgart 1990.

Ines Stahlmann

1. Ligos samprata Viduramžiais, viena vertus, rėmėsi Antikos skysčių sąveikos teorijomis (humoralinė patologija), antra vertus, ji sveikatą ir ligą naujoviškai įjungė į krikščioniškos gyvensenos kontekstą. Be fizinių ligos aspektų, Viduramžių žmogui svarbiausia buvo jos egzistencinis vertinimas ir socialinis kančios susiejimas su krikščioniškąja pasaulėjauta. Nors Antikos skysčių mokslas vaidino svarbų vaidmenį, tačiau liga buvo suprantama ne kaip biologinė būklė ar patologinis procesas, o kaip daug toliau siekiantis *modus deficiens*, rodantis, kad žmogus yra kelyje į išganymą. Liga vis primindavo žmogaus egzistencijos trapumą ir vertė permąstyti gyvenimo būdą (*regula vitae*). Susirgus liga paliesdavo visą žmogų ir mesdavo jam iššūkį[1].

Ligos, kurias siunčia Dievas, tenka žmonėms – dar ilgai ši samprata išliko gaji ir Viduramžiams pasibaigus. Žinoma, liga buvo suprantama ne tik kaip atpildas už nuodėmingą gyvenimą Senojo Testamento prasme; priešingai, kaip liudija pirmiausia Naujojo Testamento pavyzdžiai ir stebuklingi Jėzaus išgydymai, jai buvo priskiriamos pačios įvairiausios reikšmės: ji didino teisuolių nuopelnus, saugojo dorybę nuo puikybės, jau žemėje rodė amžinosios bausmės pradžią arba stebuklu bylojo apie Dievo šlovę[2]. Todėl liga ir sveikata priklausė tik nuo absoliutaus išganymo. Siela ir kūnas turėjo prisikelti. Tad *cura corporis* vienuoliai interpretavo tik kaip religinio gyvenimo dalį[3], mediciną – kaip „teologijos tarnaitę“[4], o ne kaip pasaulietinį meną savaime. Vaizduotasi, kad, susirgus kūnui, tas pat ištinka ir sielą, todėl ne tik kūno gydymas, bet ir askezė dažnai buvo laikomi svarbiausiais dalykais norint pasveikti. Medicininę slaugą siauresne prasme (blogųjų skysčių nuleidimas vidurius laisvinančiais vaistais, kraujo nuleidimas arba pertuvės, taip pat chirurginės invazijos) visuomet lydėjo dieta kaip gyvensenos menas bei sielovada, kuri vienintelė galėjo parodyti kelią į išganymą, sykiu ir į kūno išgijimą[5].

2. Ankstyvieji ir brandieji Viduramžiai: maginiai veiksmai ir religinės kulto formos nuo ankstyvųjų Viduramžių vaidino didelį vaidmenį. Ypač sergant psichinėmis ligomis ir epilepsija manyta, kad kūną apsėdęs piktasis demonas. Greta nelabojo varymo (egzorcizmo) gydant „sergančius

nuomariu", „pamišusius" arba „prislėgtuosius" žmones, buvo taikoma psichologinė terapija (švelnus įkalbinėjimas, muzika, vonios ir kt.), dieta ir fizinės priemonės[6]. Šaltinio vandeniui irgi buvo priskiriamas gydomasis ir stebuklingas poveikis (jaunystės šaltinio motyvas). Iš dalies naujam gyvenimui atgimdydavo ir skaisčių mergelių kraujas. „Nužiūrėjimo" kaip ligos priežasties ir apsisaugojimo nuo ligos vaizdinys, įsitikinimas, kad ligos ir negalavimai plinta per užburtus valgius, drabužius ar kitus daiktus, gynimasis nuo ligų amuletais, talismanais ir fetišais iki pat Naujųjų amžių pradžios vaidino reikšmingą vaidmenį (burtai ir raganų procesai). Gydymui vienodai patarnavo magiški žodžiai, krikščioniškos maldos, maldingos kelionės į šventųjų relikvijų vietas, votyvai ir aukojimai sielos išganymui[7].

Sutapatinusi Dievo ir artimo meilę, krikščionybė iš pagrindų teigiamai paveikė požiūrį į ligotą žmogų[8]. Tarnavimas artimui buvo suvokiamas kaip „tarnystė Dievui". Pasigailėjimo vertieji – ligoniai, sužeistieji, taip pat našlaičiai ir pamestinukai arba seneliai – sulaukdavo įvairiopos pagalbos, savo gyvenimo palengvinimo. Apskritai paėmus, ligoniai būdavo slaugomi didelėse šeimyninėse bendruomenėse (*familiae*), kurioms priklausė negalios ištiktieji, o vienuolynai buvo pirmosios institucijos, kurios nuosavuose infirmarijuose įrengė patalpas ligoniams ir nakvynės namus pašalaičiams. Benediktinų ir benediktinių regula (817) ligonių slaugą paskelbė vienuolių uždaviniu. Jie buvo dvasininkų luomo atstovai, o sykiu ir tam tikri gydytojai, dažnai nepriekaištingai išmanantys visas medicinos sritis. Kryžiaus žygių laikotarpiu ir riterių ordinų svarbiausias rūpestis buvo ligonių slauga, jie visoje Europoje kūrė gan aukšto medicininio lygio ligonines. Šių Viduramžių ligoninių architektūrinė įranga išreiškė epochos ligos sampratą: patalpų centre visiems ligoniams matomoje vietoje stovėdavo altorius[9]. Ypač chroniški, nepagydomais raupsais sergantys ligoniai Viduramžiais laikyti vargšais, kuriems buvo reikalingas ypatingas gailestingumas. Tačiau raupsuotieji visada keldavo pavojų – nuo jų būdavo galima užsikrėsti, todėl gan anksti pradėta erdvę skirstyti dalimis: gyvenviečių pakraščiuose įsikūrusiuose ligonių namuose ir leprozoriumuose raupsuotieji burdavosi į savo brolijas ir seserijas. Taip krikščioniškoji globa pasiekdavo „geruosius žmones", bet jų, kaip ligonių, atskyrimo būdas ateityje tapo pavyzdžiu kitoms „marginalinėms grupėms"[10].

3. Vėlyvieji Viduramžiai ir Renesansas: universitetinės medicinos kūrimasis, prasidedantis gydytojų luomo profesionalėjimas ir žaizdų medi-

cinos (chirurgijos) kaip amato atskyrimas nuo vidaus medicinos kaip mokslo vėlyvaisiais Viduramžiais apsprendė naują ligos traktavimo būdą. Nuo XIII amžiaus, ypač perėmus graikų ir arabų mediciną, ligos sąvokos darėsi vis diferencijuotesnės, morfologijos požiūriu vis labiau struktūruotos. Ligų priežastys, eiga ir požymiai sistemos požiūriu buvo vis geriau atpažįstami, tačiau dar neprarado religinio konteksto[11]. Paskutinę išsamią savarankišką ligos teoriją, sujungusią Viduramžius ir Naujuosius amžius, sukūrė Theophrastas von Hohenheimas, arba Paracelsas (1493–1541), kuris ligas siejo su keturiomis esatimis, sukeliančiomis įvairius sutrikimus. Tačiau viską nulemdavo *ens deale* arba *ens dei*, kurios natūralią ligos būklę siejo su dvasiniu kontekstu. Galiausiai tik Dievas spręsdavo apie sveikatą bei ligą ir duodavo vaistų kūno gydymui[12].

Sulig Renesansu prasidėjo – Italijoje kilęs – akivaizdus santykio su savo kūnu pasaulėjimas. Noras ilgai gyventi Šiapus nugalėjo Viduramžių gyvenseną, kuri buvo orientuota tik į amžinąjį išganymą. Rūpinimąsi siela (teologija ir dvasininkai) nuo rūpinimosi kūnu (medicina ir gydytojai) pirmasis atsiejo Marsilijus Fičinas (1433–1499). Kūnas tapo gyvenimo veiklos instrumentu. Žmogaus kūno anatomijos užuomazgos buvo reikšmingas naujojo žmogaus paveikslo požymis. Andreaso Vesalijaus (Vesalius, 1514–1564) anatomijos studijos 1543 m. įgyvendino tai, ką Leonardas da Vinci pavaizdavo piešinyje: kosmoso centre stovi žmogus (vyras)[13]. Vėlyvaisiais Viduramžiais ir Renesanso laikotarpiu miesto valdžia pradėjo sistemingai tvarkyti bendruomenės narių sveikatos ir ligos reikalus, tai atspindi gausūs potvarkiai ir naujos administracijos įstaigos. Liga pirmąkart buvo suvokta kaip pavojus, gresiantis ištisų bendruomenių arba regionų socialiniam stabilumui, o sveikata darėsi vis vertingesnė kaip klestinčio ekonominio ir socialinio gyvenimo pagrindas[14]. Dėl to „viešoji“, arba „komunalinė sveikata“ (Labisch), laikui bėgant tapo pagrindiniu bendruomenių uždaviniu, taip pat miesto, vėliau ir teritorinės valdžios valdymo bei kontrolės priemone. Šiam raidos tarpsniui būdinga tai, kad valdžia pradėjo griežčiau kontroliuoti medicinos sferoje besidarbuojančius asmenis, taip pat tai, kad buvo pradėtos steigti privačios ligoninės.

Esminis vėlyvųjų Viduramžių ligos išgyvenimas buvo didysis XIV amžiaus maras, „juodoji mirtis“, po kurio sekė daug kitų maro epidemijų. Paprastai epidemija, dar nespėjus jos, kaip ligos, atpažinti, jau sėdavo mirtį; tai buvo masėms sunkiai paaiškinamas reiškinys; ji iš dalies tapo ligos ir mirties apskritai sinonimu, o šalia bado ir karo buvo laiko-

ma viena didžiausių žmonijos negandų[15]. Bendruomenės siekė išvengti pavojaus užsikrėsti maru – pirmąkart buvo panaudotos sistemingos karantino priemonės. Dėl drastiško gyventojų skaičiaus sumažėjimo XIV amžiuje – tai gilios ekonominės ir socialinės krizės dalis – „juodasis maras“ tapo riba, paženklinusia Naujųjų amžių pradžią.

Naują požiūrį į ligą galiausiai sąlygojo ir paskutiniaisiais Viduramžių metais (1493) Europoje pasirodęs sifilis kaip lytinė liga, kuri pirmą kartą tiesiogiai sujungė (nesantuokinį) seksualumą ir ligą[16]. Viduramžiais lytinės ligos vaidino, galima sakyti, antraeilį vaidmenį, tačiau pasirodžius sifiliui „neskaistus“ seksualinis elgesys aiškiai pasidarė ligos priežastimi. Taip tam tikra moralė, kuri, kaip gyvenimo samprata, pirmiausia susiformavo miesto gyventojų aplinkoje, tapo ligos, kuri „ne atitekdavo“, o būdavo pelnoma, vertinimo kriterijumi. Ši liga buvo grynai šio pasaulio požiūriu smerktino žmogaus paklydimo pasekmė.

IŠNAŠOS

[1] SCHIPPERGES – [2] SIEBENTHAL; jam prieštarauja H. SGHIPPERGES, Krankheit V: Theologische Realenzyklopädie 19, 1990, 692 – [3] G. ZIMMERMANN, Ordensleben und Lebensstandard, München 1973 – [4] ROTHSCHUH, 55 – [5] SIRAISI – [6] H. SCHIPPERGES, Geisteskrankheiten: Lexikon d. Mittelalters 4, 1987, 1177–1180; O. TEMKIN, The Falling Sickness, Baltimore/London 1971 – [7] GRABNER – [8] WUNDERLI – [9] JETTER; C. VANJA, Vom Gottesdienst zur Fürsorge. Die mittelalterlichen Hospitäler: F. SEIBT ir kt. (Sudarytojai), Vergessene Zeiten, Bd. 2, Essen 1990, 192–196 – [10] WOLF; BERIAC; BERIOU/TOUATI; G. KEIL, Aussatz: Lexikon d. Mittelalters 1, 1980; 1252–1256 – [11] H. SGHIPERGES, Der Garten der Gesundheit, München/Zürich 1985 – [12] H. SCHIPPERGES, Paracelsus, Freiburg 1983 – [13] M. PUTSCHER, Andreas Vesalius: D. V. ENGELHARDT/F. HARTMANN (Sudarytojai), Klassiker der Medizin I, München 1991, 113–129 – [14] CIPOLLA – [15] RUFFIE/SOURNIA, 17–65 – [16] JACQUART/THOMASSET.

BIBLIOGRAFIJA

G. BAADER/G. KEIL (Sudarytojai), Medizin im mittelalterlichen Abendland, Darmstadt 1982 – F. BERIAC, Histoire des lepreux au Moyen Age, Paris 1988 – N. BERIOU/F.-D. TONATI, Voluntate Dei leprosus, Spoleto – C. M. CIPOLLA, Public Health and the Medical Profession in the Renaissance, Cambridge 1976 – N. BULST/R. DELORT (Sudarytojai), Maladies et Societe (XIIe–XVIIIe Siecles), Paris 1989 – T. HUNT, Popular Medicine in Thirteenth-Century England, Cambridge 1990 – D. JACQUART/C. THOMASSER, Sexuality and Medicine in the Middle Ages, Oxford 1985 – D. JETTER, Das europäische Hospital, Köln 1986 – La lèpre dans les Pays Bas (XIIe–XVIIIe s.), Brüssel 1989 – Le corps souffrant, Maladies et médications (Razo 4), Nizza 1984 – H. SCHIPPERGES, Der Garten der Gesundheit. Medizin im Mittelalter, München 1985 – TAS PATS, Die Kranken im

Mittelalter, München 1990 – TAS PATS, Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen, München 1985 – W. V. SIEBENTHAL, Krankheit als Folge der Sünde, Hannover 1950 – N. G. SIRAISI, Medieval and Early Renaissance Medicine, Chicago/London 1990 – J. WOLF (Sud.), Aussatz, Lepra, Hansen-Krankheit, Würzburg 1986.

Christina Vanja

1. XVII ir XVIII amžius: ligos sąvoka Naujaisiais amžiais iš esmės pakito dėl naujo vaidmens, kuris buvo priskirtas kūnui bendrame žmogaus ir kosmoso sąryšyje. Sveikata, protas ir moralė buvo trys tarpusavyje susiję apsišvietusios buržuazijos tikslai. Jie tarnavo pajėgumui, kuriuo naujoji buržuazija norėjo atsiriboti nuo „išlepusios" aristokratijos. Ligoniui, kuris senajame pasaulyje jį supantiems žmonėms turėjo prasminę reikšmę, šiame buržuaziniame darbo pasaulyje nebeliko vietos. Sudaiktintas kūnas virto tarsi mašina, kurios priežiūra ir veikimas buvo suvokiami kaip pilietinė pareiga, idant taip būtų galima siekti žmonijos etinių tikslų. Taigi „desakralizuotą ligą"[1] jau siunčia ne Dievas arba demonai, o ji kildinama pirmiausia iš klaidingo paties žmogaus elgesio, kuris, kaip sakėme kalbėdami apie sifilį, tampa moralinio pasmerkimo auka.

Apsišvietę absoliutieji monarchai mėgino daryti tikslingą ir sistemišką įtaką atrastajam biologiniam valstybės kūnui. „Medicininis švietimas" kaip suma „visų tų procesų ir struktūrų, skirtų individus, šeimas, sluoksnius ir klases sujungti į vieną medicinos institucijų kompleksinę sistemą"[2], turėjo laikui bėgant visą žmogaus gyvenimą nuo gimimo iki mirties susieti naujais sekuliarizuotais saitais. Vis labiau profesionalėjantys gydytojai virto specializuota instancija visais gyvenimo klausimais. Savo išsamiu kūriniu *System einer vollständigen medicinischen Polizey* (Išsamios medicininės apsaugos sistema) Johannas Peteris Frankas sukūrė smulkų viešosios medicininės priežiūros planą „žmonių visuomenių valdytojams". Patarimais ir nurodymais buvo aprūpintos visos visutėlės viešojo gyvenimo atkarpos[3]. Valstybė savo kišimąsi motyvavo ir demografine politika, kurios dėmesio centre atsidūrė „gimimo įvykis". Šioje, kaip ir kitose sveikatos bei ligonių priežiūros srityse, taip pat jas lydinčiuose tyrinėjimuose pagrindinį vaidmenį vaidino naujas (taip pat ir medicinos požiūriu) lyčių tvarkos apibrėžimas. Moters kūnas – moters esmė iš principo buvo apibrėžiama kūnu – tapo medicinos disciplinos objektu, o vyras besiformuojančiuose humanitariniuose moksluose tapo žmogaus apibendrinimu[4].

Naujos institucionalizuotos ligonių priežiūros plėtrai reikšmingas buvo „klinikų gimimas"[5]; jų kūrimąsi lydėjo jau ankstesniame amžiuje

prasidėjusios permainos[6]. Viduramžių krikščioniškos ligoninės vargšus ir ligonius tiesiogiai susiejo kaip *miserabiles*, tačiau viešųjų įstaigų ligoniai, kaip neturtingųjų gyventojų sluoksnių atstovai, administravimo požiūriu dažnai būdavo siejami su sunkiųjų darbų kalėjimų kaliniais, tad privalėjo paklusti atitinkamoms auklėjimo priemonėms. Ta pedagogikos dalis, kuri lietė ligonių gyvenseną, perėmė teologijos pareigas.

XVIII a. pabaigoje ir „pamišimas“ tapo sistemingo stebėjimo bei pirmųjų plačių bandymų išgydyti (psichiatrijos) objektu. Kaip „moralūs žmonės moralioje visuomenėje“, bepročiai ir fiziniai ligoniai nebebuvo siejami su religijos sfera, idant su medicinos ir auklėjimo pagalba patys galėtų atsakyti už savo likimą[7].

Medicininis švietimas žengė koja kojon su plačiu gyventojų raštišku ir žodiniu lavinimu. Gausi polemika, nukreipta prieš „tamsuolišką“ požiūrį į ligą, vyraujantį plačiuose gyventojų sluoksniuose, išlikę gydytojų užrašai ir autobiografijos aiškiai rodo, kad ir „Švietimo epochoje“ tradicinė „gyvo žmogaus kūno“ (Leib – vert.) kaip laidaus ir savyje tekančio kūno (Körper – vert.) samprata, taip pat jo ryšys su religija bei magija apskritai tebevaidino svarbiausią vaidmenį ir kad gydymasis savo jėgomis bei diletantiškos žinios[8] tebeturėjo didelę reikšmę.

Švietėjiškos, racionalistinės ligos koncepcijos buvo ginčijamos ir medikų diskusijose. Georgas E. Stahlis (1650–1734) sielą laikė gyvenimo principu, kuris kūno (Körper) procesus valdė per emocijas. Todėl liga buvo laikoma sujauktų sielos jėgų išraiška[9]. Romantikos laikotarpiu vienu tarpu buvo populiarios koncepcijos, kurios ligą vėl susiejo su bendru gyvensenos kontekstu, nurodydavo į nuodėmingą elgesį arba iškeldavo demonų poveikį ar kitas „antgamtines“ įtakas[10]. Bet visos šios koncepcijos negalėjo ilgesniam laikui sustabdyti gamtamokslinės „racionaliosios“ medicinos pergalės.

2. XIX amžius: esminės permainos, prasidėjusios Prancūzijoje XIX ir XX a. sandūroje, vyko visose gyvenimo srityse; jos vėliau ir apsprendė ligos, sveikatos bei medicinos vaidmenį pramoninėse Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos valstybėse. Medicina ėmė reikštis kaip racionalus teorinis mokslas. Ligonis išnyko iš medicininės kosmologijos. „Ligonio istorija“ virto „ligos istorija“. Liga vis labiau buvo lokalizuojama ir fiksuojama atskiruose organuose. Šį suvokimo pokytį lemtingai sąlygojo Rudolfo Virchowo (1821–1902) ląstelių patologijos teorija, kuri ląstelę patalpino gyvenimo centre[11].

„Organiniame pasaulyje“ medicina siekė įgyti normatyvinę galią. Šis siekis natūraliai kilo iš jos pačios. Kita vertus, sveikata tapo visų piliečių žmogaus teise. Žinoma, kuriantis pilietinei visuomenei, ši „sveikata“ buvo siejama su tokia normalumo samprata, kuri vis mažiau pripažino „sveikų“ gyvenimo formų įvairovę. Liga tapo visuomenės ir medicinos požiūriu apibrėžiamu nukrypimu, daug didesniu negu juntama liga[12].

Pergalingame gamtamokslinės medicinos ir jos suformuotos naujos grynai biologinės ligos sampratos žygyje XIX a. pagrindinį vaidmenį suvaidino higiena; visuomenė jai teikė pirmenybę. Robertui Kochui (1843–1910) atradus specifinius ligos sukėlėjus, higiena gavo visiškai naują pagrindą. Žmogus tapo *homo hygienicus*[13]. Higiena, kaip gyvenimo pagrindas, įsivyravo glaudžiai bendradarbiaujant valstybei, valdžios institucijoms ir gydytojams. „Viešoji sveikata“ tapo tikslu: tvirta sveikata ir nuolatinis pajėgumas tapo visuotinai pripažintomis gyvenimo ir elgesio normomis ir ilgalaikio apibrėžto gyventojų skaičiaus užtikrinimo, taip pat apskaičiuojamo darbo jėgos potencialo pagrindu. Taip liga prarado visus teigiamus aspektus, kad taptų panaši į priešą, su kuriuo turi būti kovojama. Nepaisant naujo ligos sąvokos moksliškumo, liga vėl įgijo, sakytume, mistinį reikšmės turinį. Raiškus pavyzdys yra tuberkuliozės vaizdinys; ši liga šimtmečio pradžioje simbolizavo ypač jautrių žmonių „nykimą“ (džiovą) iš proziškos visuomenės tuo metu, kai seniai buvo atrastos ir ištirtos ligą sukeliančios bakterijos[14].

Priešingos ligos ir sveikatos sampratos suformavo įvairius natūralaus gydymo sąjūdžius ir homeopatiją, kurios oponavo „akademinės medicinos visagalybei ir įvardijo naujos visuomenės ligas sukeliančius veiksnius[15].

3. XX amžius: gamtamokslinės medicinos pakilimas, ypač bakteriologija, sukėlė optimistinį tikėjimą pažanga, kuris iki XIX a. pabaigos leido tikėti, kad mokslo pažanga gali nugalėti visas ligas. Tačiau greitai paaiškėjo, kad mokslas priėjo savo ribas, nes visuomenę apsprendė „socialinė nelygybė prieš ligą ir mirtį“[16]. Visų pirma žemutinių socialinių sluoksnių darbo, mitybos ir gyvenimo sąlygos neleido įgyvendinti naujųjų sveikatos programų. Tik medicinos ir socialinių mokslų sąjunga, anot XX a. pradžioje paplitusios sampratos, galėjo padėti įsišaknyti gydytojų raginimui „švara – tai dorovė“. Valstybė ir savivaldybės perėmė „socialinę atsakomybę“, tad „rizika“, liga, atsidūrė vis tiksliau numatomame visuomenės sutvarkymo kontekste[17]. Daugybė nuo šimtmečio pradžios įkurtų ligoninių, gydyklų, globos namų įgalino masinę ligonių ir invalidų prie-

žiūrą. Jose ligoniai tapo „ligonių medžiaga". Kita vertus, ligonių, nelaimingų atsitikimų ir pensijos draudimo įstatymai, taip pat privalomi skiepai užkirto kelią darbo našumo mažėjimui[18]. Apskritai pramonės darbininkija priėmė šį sveikatos interpretavimą teigiamai ir pradėjo aktyviai taikytis prie pramoninės masių visuomenės. Tačiau mažuose miesteliuose ir kaimuose visuomenės „medicininis švietimas" vyko prieštaringai, dar ilgai juose gyvavo „tradicinių" (ir maginių) bei mokslinių ligos vaizdinių ir kūniškumo sampratos mišinys[19].

4. Pritaikius Charleso Darwino (1809–1882) evoliucijos teoriją žmonių gyvenimo sąlygoms, Europoje ir Šiaurės Amerikoje XIX ir XX a. sandūroje paplito „socialdarvinistinės" koncepcijos[20]. Remiantis šiomis koncepcijomis, ir visos žmonijos, ir atskiros rasės išlikimui būtinai „natūraliajai atrankai", kuri reiškėsi „kovoje už būvį" (tikėta, kad ji viešpatauja gyvūnijos pasaulyje), buvo priešinama civilizacija, ypač šiuolaikinė medicina. Selekcijos principas kaip biologijos modelis turėjo tapti socialinio ir politinio mąstymo ir veiklos modeliu. Rasės išgryninimas tapo nuoseklia Vokietijos nacionalsocialistų politine programa, nacionalsocializme „rasė" virto išskirtiniu visos politikos pateisinimu[21]. Sveikata ir liga, gerokai peržengusios medicinos srities ribas, šioje rasistinėje pasaulio koncepcijoje buvo naudojamos ištisų gyventojų grupių vertinimui, sykiu jos tapo rasinės priklausomybės dalimi; priešingai, medicininiai, ypač bakteriologiniai, terminai buvo vartojami vadinamosioms „menkavertėms" gyventojų grupėms apibūdinti. Visų pirma nepagydomi ir psichiniai ligoniai pagal nusikaltėlišką „eutanazijos" programą buvo „dezinfekuojami" it kenksmingi vabzdžiai, o žydų tikėjimo žmonės buvo šmeižiami „rasine tautų tuberkulioze" ir „pasaulio maru". Rasistinės idėjos ypač siejosi su seksistinėmis pažiūromis ir mažumų diskriminacija[22]. Pirmąsyk medicinos istorijoje visuomenės politikai buvo teikiamas absoliutus prioritetas pagalbos sergančiam žmogui atžvilgiu.

5. Dabar rasistinės ligos sąvokos nebevyrauja politikoje, nūnai turime reikalą su dar didesniu medicininių ir už mokslo sferos sukurtų modelių pliuralizmu; jų prieštaravimai dažnai būna neįveikiami. Gamtamokslines XIX amžiaus tradicijas tęsianti „akademinė medicina" toliau didina savo apibrėžimų galią ir veržiasi į genų technologijos, ginekologijos ir mitybos mokslo sritis, toli palikusi juntamų ligų sferą[23]. Kita vertus, į pažangą orientuota gamtamokslinė medicina nuolat prieina savo galimybių ribas, o tai yra akstinas rastis alternatyviems ligos aiškinimams ir gydymo

metodams. Visa virtinė naujų „civilizacijos ir gyvenamosios aplinkos sukeltų ligų" stiprina norą turėti medicinos mokslą, skirtą kūnui ir sielai (*sōma* ir *psychē*), o visuomeninį ligos sąlygotumą padaro svarbiausia stebėjimų problema[24]. Ypač savo statistinę reikšmę peraugusi „vėžio" liga traktuojama kaip grėsmė savivokai, integralumui ir visuomenės egzistencijai; ji verčia ieškoti išsamesnių aiškinimo modelių ir pagalbos, kurių negali pateikti bei suteikti specialioji medicina[25]. Tad visuminiai senosios medicinos pradai dabar vėl tampa aktualūs. Šiuo metu didžiausias Naujųjų amžių medicinos kritikas yra Ivanas Illich'as: pasak jo, Vakarų civilizacijos žmonių sveikatą pražudė daktarų ritualai[26].

IŠNAŠOS

[1] STEINEBRUNNER – [2] FREVERT, 15 – [3] BARTHEL – [4] HONEGGER – [5] M. FOUCAULT, Die Geburt der Klinik – [6] Antai šiuolaikinių klinikų pirmtakės buvo sifilio bei karo ligoninės kaip ypatingos gydyklos: plg. N. FINTZSCH/R. JÜTTE (Sudarytojai), The Prerogative of Confinement, Cambridge 1994 – [7] FOUCAULT, Wahnsinn; W. LEIBBRAND/A. WETTLEY, Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie, Freiburg/München 1961; SHOWALTER; C. VANJA, Das Tollenkloster Haina: I. MATSCHINEGG ir kt. (Sudarytojai), Von Menschen und ihren Zeichen, Bielefeld 1990, 123–136 – [8] Pvz., DUDEN; JÜTTE; G. LEVI, Das immaterielle Erbe, Berlin 1986; A. E. IMHOF, Die verlorenen Welten, München 1984; GOUBERT; RAMSEY; C. VANJA, Disabled and Insane People and the Early Modern Christian Hospitals: E. FIERENS ir kt. (Sudarytojai), Actes du XXXIIe Congres International d'histoire de la Medicine, Brüssel 1991, 855–859 – [9] ROTHSCHUH, 291–310 – [10] W. LEIBBRAND, Romantische Medizin, Hamburg 1937 – [11] G. MANN, Rudolf Virchow: D. v. ENGELHARDT/F. HARTMANN (Sudarytojai), Klassiker der Medizin, Bd. 2, München 1991, 203–215 – [12] LABISCH/SPREE – [13] LABISCH, Homo Hygienicus – [14] SONTAG; HERZLICH/PIERRET, 40–54 – [15] K. E. ROTHSCHUH, Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung, Stuttgart 1983 – [16] SPREE – [17] GÖCKENJAN – [18] TENNSTEDT, Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland, Göttingen 1981 – [19] G. WILKE, Die Sünden der Väter. Bedeutung und Wandel von Gesundheit und Krankheit im Dorfalltag: LABISCH/SPREE, 123–140; R. SCHULTE, Das Dorf im Verhör, Hamburg 1989 – [20] MANN – [21] WEINDLING – [22] Landeswohlfahrtsverband Hessen (Sud.), Euthanasie in Hadamar, Kassel 1991– [23] B. DUDEN, Der Frauenleib als öffentlicher Ort, Hamburg/Zürich 1991 – [24] A. MITSCHERLICH ir kt. (Sudarytojai), Der Kranke in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1984 – [25] J. DORNHEIM, Kranksein im dörflichen Alltag. Soziokulturelle Aspekte des Umgangs mit Krebs, Tübingen 1983; SONTAG – [26] ILLICH.

BIBLIOGRAFIJA

C. BARTHEL, Medizinische Polizey und medizinische Aufklärung, Frankfurt 1989 – D. BLASIUS, Geschichte und Krankheit. Sozialgeschichtliche Perspektiven der Medizin-

geschichte: Geschichte und Gesellschaft 2 (1976), 386–415 – N. BULST/R. DELORT (Sudarytojai), Maladies et Société (XII–XVIIIe Siecle), Paris 1989 – O. DÖHNER, Krankheitsbegriff, Gesundheitsverhalten und Einstellung zum Tod im 16. bis 18. Jahrhundert, Frankfurt 1986 – B. DUDEN, Geschichte unter der Haut, Stuttgart 1987 – M. ELLERKAMP, Industriearbeit, Krankheit und Geschlecht, Göttingen 1991– E. FISCHER-HOMBERGER, Krankheit Frau, Darmstadt/Neuwied 1984 – R. FORSTER/O. RANUM (Sudarytojai), Medicine and Society in France, Baltimore/London 1980 – M. FOUCAULT, Die Geburt der Klinik, München 1973 – M. FOUCAULT, Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt 1969 – N. FREI (Sud.), Medizin und Gesundheitspolitik in der NS-Zeit, München 1991– R. FRENCH/ A. WEAR (Sudarytojai), The Medical Revolution of the Seventeenth Century, Cambridge ir kitur 1989 – U. FREVERT, Krankheit als politisches Problem 1770–1880, Göttingen 1984 – G. GÖCKENJAN, Kurieren und Staat machen. Gesundheit und Medizin in der bürgerlichen Welt, Frankfurt 1985 – J.-P. GOUBERT, Malades et Médicins et Bretagne 1770–1790, Rennes 1974 – C. HERZLICH/J. PIERRET, Kranke gestern, Kranke heute, München 1991 – C. HONEGGER, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850, Frankfurt 1991 – I. ILLICH, Die Nemesis der Medizin, Reinbek 1981 – R. JÜTTE, Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit, München 1991 – A. LABISCH, Homo Hygienicus, Gesundheit und Medizin in der Neuzeit, Frankfurt 1992 – A. LABISCH/R. SPREE (Sudarytojai), Medizinische Deutungsmacht im sozialen Wandel, Bonn 1989 – G. MANN (Sud.), Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1973 – A. H. MURKEN, Vom Armenhospital zum Großklinikum, Köln 1988 – R. PORTER/D. PORTER, In Sickness and in Health. The British Experience 1650–1850, London 1988 – M. RAMSEY, Professional and Popular Medicine in France 1780–1830, New York 1988 – C. E. ROSENBERG/J. GOLDEN (Sudarytojai), Framing Disease, New Brunswick 1992 – A. SCULL, Museums of Madness: The Social Organization of Insanity in Nineteenth–Century England, London 1979 – E. SHOWALTER, The Female Malady: Women, Madness, and English Culture, 1830–1980, New York 1985 – R. SPREE, Soziale Ungleichheit vor Krankheit und Tod, Göttingen 1981 – S. SONTAG, Krankheit als Metapher, Frankfurt 1981 – B. STEINEBRUNNER, Die Entzauberung der Krankheit, Frankfurt 1984 – T. TENNSTEDT, Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland, Göttingen 1981 – P. WEINDLING, Health, race and German politics between national unification and Nazism 1870–1945, Cambridge 1989 – J. WIMMER, Gesundheit, Krankheit und Tod im Zeitalter der Aufklürung, Wien/Köln 1991.

Christina Vanja

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

E. ACKERKNECHT, Geschichte der Medizin, Stuttgart ^{5}1986 – E. BERGHOFF, Entwicklungsgeschichte des Krankheitsbegriffes, Wien ^{2}1947 – P. DIEPGEN/G. GRUBER/ H. SCHADEWALDT, Der Krankheitsbegriff, seine Geschichte und Problematik: H.-W. ALTMANN ir kt. (Sudarytojai), Handbuch der allgemeinen Pathologie I, Berlin 1969, 1–50 – W. GRABNER (Sud.), Volksmedizin, Darmstadt 1967 – A. E. IMHOF (Sud.), Mensch und Gesundheit in der Geschichte, Husum 1980 – K. E. ROTHSCHUH, Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1978 – J. RUFFIE/J.-C. SOURNIA, Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit, Stuttgart ^{2}1987 – H. SCHIPPERGES ir kt., Krankheit, Heilkunst, Heilung, München 1978.

Gyvenimo tarpsniai

ANTIKA

1. Antikos literatūroje žmogaus gyvenimas labai dažnai skirstomas į tam tikrus tarpsnius pagal pačius įvairiausius kriterijus.[1] Toks skirstymas visada pagrįstas biologiniais, su žmogaus senėjimu susijusiais faktais, antra vertus, su visuomenės gyvenimo sąlygotais kultūriniais kintamais dydžiais, t. y. jis orientuojasi į individo transistorinio charakterio fiziologinį kaitos procesą bei į jo kultūrinį transformavimąsi, taigi į vaidmenį, kurį kiekvienam žmogui įvairiais jo gyvenimo tarpsniais užkrauna visuomenė. Būtina pabrėžti, kad Antikos samprotavimuose apie amžiaus tarpsnių seką niekada neminima nei moterys, nei vergai. Vergai buvo laikomi nepriklausantys visuomenei, o moters gyvenimas daug griežčiau negu vyro buvo suskirstytas pagal biologinius kriterijus: pirmosios mėnesinės, gebėjimas gimdyti, klimaksas. Graikų ir romėnų pasaulis apribojo moterį palikdamas jai tik žmonos ir motinos vaidmenį; tik krikščionybė atskleidė kitą, ne vien gimdančios sutuoktinės, moters gyvenimo formą. Tad aišku, kad jaunos moterys, bent jau Romoje, iš vaikystės tarpsnio per ankstyvą santuoką įžengdavo tiesiai į suaugusiųjų pasaulį. Vaikystę užbaigiantys ritualai, kuriuose dalyvaudavo romėnų mergaitės, būdavo atliekami jų vestuvių išvakarėse; berniukams būdavo rengiama atskira šventė[2].

Mentaliteto istorijos požiūriu reikšmingos ne tik tos biografijos cezūros, kurios būdavo išreiškiamos ritualais, todėl buvo svarbios visam kolektyvui, bet ir tos, kurios nebūdavo švenčiamos. Pavyzdžiui, tai, kad apie septintuosius gyvenimo metus išdygdavo nauji dantys, daugelyje Antikos gyvenimo tarpsnių schemų buvo suprantama kaip vaikystę užbaigiantis, svarbus įvykis[3], tačiau visuomenėje jis nebuvo imamas domėn, nors tokiame amžiuje, kaip, beje, ir dabar, būdavo pradedami mokyti tie vaikai, kurių šeimos tai išgalėdavo.

2. Nors dėl demografinės būtinybės Antikos laikais būdavo raginama leisti pasaulin kuo daugiau vaikų[4], vaikystė, kaip gyvenimo tarpsnis, ir Graikijoje[5], ir Romoje[6] anksčiau nelaikyta vertinga. Iki romantinės vai-

kystės sampratos, neatsiejamos nuo civilizacijos pažangos proceso, dar buvo labai toli; niekas nenorėdavo grįžti į vaikystės dienas. Priešingai, manyta, kad šis tarpsnis pilnas akivaizdžių dar netobulų vaikų trūkumų: jie nekalba, fiziškai silpni, morališkai nekompetentingi, intelektualiai nepajėgūs ir ūmūs[7]. Mitiniai dievai arba jų numylėtiniai buvo privilegijuoti – jų vaikystės būta trumpos[8]; Hesiodas (apie 700 m. pr. Kr.) nenatūraliai ilgą vaikų priklausomybę nuo savo motinų laikė Sidabro amžiaus požymiu.[9]

Ši neigiama pažiūra visai nestebina, turint galvoje ypač didelį vaikų mirtingumą Antikos laikais. Šio globos reikalaujančio tarpsnio bejėgiškumas ir jo tykantys pavojai pabrėžiami ir romėnų tekstuose. Ypač įtaigiai ypatingą anų laikų žmogaus padėtį ir jos dvilypumą vaizduoja Plinijus Vyresnysis (23/24–79): „... tik žmogų ji [gamta] jo gimimo dieną paleidžia nuogą ant plikos žemės dejuoti ir verkti, ir kaip nė vieną iš gyvų būtybių – ašaroms, tik įžengus į gyvenimą; juoktis betgi ... nė vienam nėra lemta dar nepraėjus keturiasdešimčiai dienų. Nuo pat šio pirmojo įžengimo į šviesą visų galūnių laukia pančiai ir saitai, kokiais nerišami net tarp mūsų gimę gyvūnai, taigi laimingai gimęs vaikelis guli su surištomis rankomis ir kojomis, verkdamas, kaip būtybė, vėliau valdysianti kitus, ir kančioje pradeda savo gyvenimą“[10]. Dar Artemidoras (II a.) žinojo, kad sapnuoti vaiką nereiškia nieko gera: ir berniukai, ir mergaitės simbolizuoja rūpesčius – skiriasi tik lyties specifika: jei, susapnavus berniuką, dar buvo galima tikėtis, kad viskas baigsis gerai, tai susapnuota mergaitė visada pranašavo nelaimę ir materialinius nuostolius, nes mergaitei būtina sukrauti kraitį. Jei kas susapnuodavo save gulintį vystykluose, tai reiškė, kad jo laukia chroniška liga.[11]

Antra vertus, jau Ciceronas (106–43 m. pr. Kr.) *pueritia* (paauglystei), kuri, jo požiūriu, pasižymi *infirmitas* (bejėgiškumu), pripažįsta tam tikrą vertę[12]. Tarsi psichologinę atskirų amžiaus tarpsnių, įskaitant vaikus ir jaunuolius, charakteristiką romėnų literatūroje pateikia Horacijus (65–8 m. pr. Kr.): „Vos kūdikis žodžius tik ima vapalioti, / Vos tvirtesniu žingsniu tik žemėn atsistoja, / Su vienamečiais savo žaist jis užsigeidžia: (Dėl menkniekio supykęs, menkniekiu jis džiaugias,) Ir taip jo nuotaika be perstojo svyruoja. / Globėjo rūpesčiais tik vakar atsikratęs, / Bebarzdis jaunikaitis tuoj pamėgsta žirgą, / Šunis bei Marso lauką saulėtą ir žalią: / Jis, minkštas tartum vaškas, ydoms pasiduoda: / Pamokymų nepaisąs, ateities nematąs, / Aistringas, išlaidus ir pernelyg išdidęs, / Tai, ką šiandieną myli, ryt jisai palieka“.[13] Taigi Horacijus pabrėžia kiekvieno amžiaus

tarpsnio savitumą ir reikalauja, kad jaunuolis nesielgtų kaip senis, o vaikas kaip vyras – tai idealas, kuris vėlyvosios krikščioniškosios Antikos laikais sumenko[14]. Pažymėtina, kad jausmingiausias literatūrinis vaiko aprašymas priklauso Katulo (apie 87/84–54 m. pr. Kr.) plunksnai[15], vienam iš tų, kurie ir meilės elegijose išreiškė didėjančio individualizmo tendenciją.[16]

Priešingai, jaunystė nuo seno buvo vertinama teigiamai.[17] Būdingai, ypač geranoriškai šią gyvenimo atkarpą apibūdino Aristotelis (384–322 m. pr. Kr.), išryškinęs pagrindinius jos bruožus, visų pirma optimizmą ir idealizmą, jos viltis, dorumą, patiklumą ir energiją, bet, žinoma, ir potraukį pernelyg perdėti, išpūsti.[18] Jaunimui atlaidžiaujama[19] dėl šiam amžiui būdingo, taip pat fiziškai sąlygoto ūmumo.[20] Izidorius Sevilietis VII a. nukaldino sąvoką „iuvenis" (nuo *iuvare*, padėti): „iuvenis" yra tas, kuris gali padėti visuomenei – pirmiausia kariniu, paskui ir administraciniu požiūriu[21].

3. Čia palietėme esminį suaugusiojo vertinimo aspektą; vertinimas randasi iš santykio su visuomene. Ankstyvaisiais Antikos laikais individas buvo stipriai su ja susijęs. Antai Aristotelis rašo, jog negalima manyti, „kad kiekvienas pilietis priklauso tik sau pačiam – visi jie priklauso valstybei"[22]. Todėl jis reikalauja auklėti žmones, atsižvelgiant į bendruomenės poreikius, ypač santvarkos reikmes[23]. Spartiečius jis pateikia kaip labiausiai girtiną pavyzdį bendru interesu pagrįstam auklėjimui. Šioje visuomenėje, kuriai išorinė aplinka kėlė grėsmę, suaugusiojo idealu buvo laikomas tinkamas karinei tarnybai vyras; kad būtų pasiektas didelis gynybinis pajėgumas, pabaigę septintuosius gyvenimo metus berniukai būdavo imami į kareivines ir bendrai auklėjami.[24] Jų gyvenimas, suskirstytas klasėmis pagal amžių, prabėgdavo griežtai pagal planą iki pat aktyvios karinės tarnybos pabaigos.

Nors gynybinio pajėgumo kriterijus, kuriuo remiantis žmogus buvo vertinamas kitose Antikos visuomenėse, nebuvo toks svarbus kaip Spartoje, tačiau tik vėlyvaisiais įvairių bendruomenių gyvavimo laikais atsisakyta glaudžiai sieti pilietines teises, karinę tarnybą ir įžengimą į suaugusiųjų pasaulį. Antai Aristotelis rašo, kad jo laikais Atėnuose, stojęs į kariuomenę, lig tol laikytas vaiku, 18 metų jaunuolis gaudavo pilietines teises[25]; Gelijus pasakoja apie Romos senovę ir pateikia anuometinį vyriškosios tautos dalies skirstymą, pagal kurį berniuko paauglystė (*pueritia*) baigdavosi septynioliktaisiais gyvenimo metais, kai jis jau tikdavo tarnybai, o senatvės pradžia buvo laikomi 46-ieji gyvenimo metai[26].

Tačiau jau Aristotelis pastebėjo, kad tai, ko buvo tikimasi iš suaugusio vyro, yra politikos sąlygotas reliatyvumas, nes įvairios santvarkos formos reikalavo įvairių savybių[27]; taip galima paaiškinti, kodėl idealo požiūriu beveik neapibūdinamas – priešingai negu jaunystė ir senatvė – vidurinysis gyvenimo tarpsnis. Todėl šio amžiaus vyrai įkūnydavo tarsi savaime suprantamą normą, kuri dėl to, ko gero, ir nebūdavo apmąstoma. Krinta į akis, kad negausūs tokio pobūdžio samprotavimai lieka gan neapibrėžti, o jų atsiradimą sąlygoja funkcionalistinis požiūris; priešingai, vaikystės, jaunystės ir senatvės apibūdinimus iš esmės būtų galima pavadinti psichologiniais. Solonas taip aprašo septynerių metų tarpsnius nuo 21-ųjų iki 42-ųjų gyvenimo metų: „Per ketvirtą kiekvienas įgyja daugiausiai jėgų; jos garantuoja vyrui pajėgumą ir didelę sėkmę. Per penktą vyras turėtų pasirūpinti vedybomis, kad pratęstų savo giminę. Per šeštą sustiprėja dvasios jėgos, jau nebesiekiama neįmanomų dalykų.“[28] Ypač Aristotelio schemoje, kurioje, lyginant vyrų jaunystės ir senatvės tarpsnius, vidurinioji amžiaus pakopa itin trumpai aptariama, išryškėja jos santykinis neapibrėžtumas: „Žodžiu: visi šie naudingi bruožai, kuriuos tarp savęs pasidalijo jaunystė ir senatvė, vyrai pačiuose gražiausiuose metuose suvienijo; ko anie turi per daug arba per mažai, to pastarieji turi su saiku ir deramai.“[29] Ciceronas kalba apie „gravitas iam constantis aetatis”[30] („brandaus amžiaus rimtį“), o siekti pripažinimo, ryšių ir garbės, bet drauge likti realistu, Horacijaus nuomone, yra *aetas virilis* požymis.[31]

4. Įvairiose Antikos gyvenimo tarpsnių schemose nevienodai buvo brėžiama riba, už kurios prasidėdavo senatvė, tačiau niekur nebūta perėjimo apeigų, įvesdinančių žmogų į paskutinį gyvenimo tarpsnį. Sureguliuotas buvo tik atleidimas iš kariuomenės; nei amatininkui ar pirkliui, nei rašytojui ar filosofui visuomenė nenustatydavo laiko, kada jis turi pabaigti savo savarankišką veiklą.[32] Subjektyvus individo požiūris į senatvę dažniausiai būdavo nepalankus: ji siejosi su vaikystės bejėgiškumu.[33] Be to, dar būtina paminėti prisiminimus apie jau nebegalimus patirti malonumus. Senasis Kefalas Platono *Valstybės* (apie 370 m. pr. Kr.) pradžioje tikina, kad dauguma jo bendraamžių nepatenkinti savo būkle – jie ilgisi praėjusių meilės džiaugsmų, išgėrimų ir pokylių, skundžiasi, kad namiškiai juos uja. Tačiau pats Kefalas pabrėžia kaip teigiamą dalyką tai, kad atslūgo kūno geismai ir jis tapo laisvesnis: senatvėje tokie dalykai nebekamuoja.[34] Ciceronas taipogi patvirtina, kad senatvė

kolektyviai vertinama kaip nelaimė, nors savo kūrinyje, vaizduojančiame senatvę, pasirūpina, kad būtų paneigti tokiais atvejais paprastai naudojami argumentai („pirma, kadangi ji mums vis labiau neleidžia įvykdyti ką nors didelio; antra, kadangi ji atima kūno jėgas; trečia, kadangi ji atima kone visą juslių teikiamą džiaugsmą, ir ketvirta, kadangi ji yra arti mirties"[35]). Plinijus beveik panašiai išbraukė iš savo gyvenimo laiką, praleistą tartum sapne, – tai būta ir vaikystės metų, ir bausme virstančios senatvės. „Juslės atbunka, galūnės nelanksčios, veidas ir klausa, eisena, netgi dantys bei mitybai reikalingi organai pirma laiko apmiršta ..."[36]

Atrodo, kad žmonių bendravimo lygmenyje santykiai su senais žmonėmis buvo suvokiami kaip konfliktiški: senimas vaizduojamas paniuręs, nepatiklus, užsispyręs ir kritikuojantis jaunimą.[37] Kiek kitaip atrodo senatvė kaip sociologinė ir politinė kategorija: ideologinės orientacijos požiūriu greičiau konservatyviose ir nekintančiose, o ne atsinaujinančiose bendruomenėse seni žmonės atlikdavo svarbiausios nuomonės vaidmenį. Jiems buvo priskiriama – o gal jie buvo tie, kurie taip manė? – rimtis ir branda[38], politinis įžvalgumas, protingumas, ypač kaip nutrūktgalviškų jaunimo poelgių pataisa. Šis senatvės dvasinis pajėgumas, kitaip negu jaunystės fizinės jėgos, buvo įvertintas ir iš dalies paverstas institucija, kaip antai *gerousía* Spartoje (Senųjų taryba Spartoje). Romos Senate vyresnieji nariai, lyginant su jaunesniais, turėjo pirmenybės teisę sakyti kalbą; taip jie galėjo suteikti debatams norimą kryptį.

IŠNAŠOS

[1] F. BOLL; E. EYBEN, Einteilung – [2] J. P. NÉRAUDAU, 251–261; E. EYBEN, Geschlechtsreife, 411–416 – [3] Jau SOLONAS (apie 640–560 m. pr. Kr.) savo hebdomadinėje teorijoje teigė, kad tai, jog išdygsta nauji dantys, yra pirmojo amžiaus tarpsnio pabaiga; Romoje sulig septintaisiais gyvenimo metais juridiniu požiūriu baigdavosi *infantia*, po kurios prasidėdavo *pueritia*; plg. E. EYBEN, Einteilung, 182; R. LEONHARD, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) I 1, 692–694 (1893) s. v. aetas – [4] POLYBIJAS 36, 17; C. DIO 56, 2–10 – [5] M. GOLDEN, 1–22 – [6] TH. WIEDEMANN, passim – [7] M. GOLDEN, 5 – [8] Ten pat, 4 ir t. – [9] HESIODAS, Erga 127–131 – [10] PLINIJUS, *Gamtos istorija* VII 2 ir t. Plg. LUKRECIJUS, *De rerum natura* V 222–234 – [11] ARTEMIDORAS, *Oneirokritika* I 15, I 16, IV 10. Plg. taip pat AUGUSTINAS, De civitate Dei XXI 14: „Kuris gi su siaubu apie tai negalvoja, ir verčiau jau norėtų mirt, jei tektų rinktis, ar mirti, ar dar kartą būti vaiku? Juk tat yra vaikystė, kuri ne su juoku, o su ašaromis įžengia į gyvenimo šviesą ir nežinodama savuoju būdu parodo, į kokį kančių kelią ji stojo." – [12] CICERONAS, *Cato Maior*, De senectute X 33 – [13] HORACIJUS, *De arte poetica* 156–165 – [14] CH. GNILKA, *Aetas Spiritalis*, Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, Bonn 1977 – [15] KATULAS, *Carmen* 61, 216–220: Torquatus volo parvu lus/matris

e gremio suae/porrigens teneras manus/dulce rideat ad patrem/semihiante labello. (Kad mažasis Torkvatas paskui/iš motinos skreito/į tėvą tiestų rankutes/ir pražiota burnike/meiliai jam šypsotų, to aš trokštu) – [16] M. MANSON, The emergence of the small child in Rome (Third century BC-First century AD): History of Education 12 (1983), 149–159 – [17] M. FUHRMANN, Streng oder milde? Über Jugend Erziehung im Altertum: H. RABE (Sud.), Jugend. Beiträge zum Verständnis und zur Bewertung des Jugendproblems. Konstanz 1984, 9–24, H. J. METTE, Von der Jugend: Hermes 110 (1982), 257–268 – [18] ARISTOTELIS, *Retorika* 12, 3–14, 4 (1389 a–1389 b) – [19] CICERONAS, *Pro Caelio* 42: „Mes norime įvertinti ir pripažinti amžiaus pakopą bei duoti jaunimui daugiau laisvės ... jei jis kartais pasiduotų malonumo vilionėms ir kurį laiką pasinertų į savo amžiaus malonumus bei karštus troškimus, tai tada jis vieną dieną turi paliauti" – [20] E. EYBEN, Puberty, passim – [21] IZIDORIUS SEVILIETIS, *Etymologiae* XI 2,16: Iuvenis vocatur, quod iuvare posse incipit – [22] ARISTOTELIS, *Politika* 8, 1 (1337 a) – [23] Ten pat: „Auklėjimas turi atitikti kiekvieną santvarką". – [24] KSENOFONTAS, *Lakedaimonion Politeia* 1–5; PLUTARCHAS, *Lykurgos* 13–23; C. M. TAZELAAR, passim – [25] ARISTOTELIS, *Athenaion Politeia* 42; žr. taip pat P. VIDAL-NAQUET, Der Schwarze Jäger oder der Ursprung der attischen Ephebie: TAS PATS, Der Schwarze Jäger, 105–122 bei TAS PATS, Das Rohe, das griechische Kind und das Gekochte: Ten pat, 123–149 – [26] AULAS GELIJUS, *Atikos naktys* X 28 – [27] ARISTOTELIS, *Politika* 8,1 (1337a) – [28] SOLONAS, *Elegija* 19, 7–12 ; W. H. ROSCHER, Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte, Leipzig 1906; F. BOLL, RE XIV, 2547–2578 (1912) s. v. Hebdomas – [29] ARISTOTELIS, *Retorika* 14, 3 (1390 b) – [30] CICERONAS, *Cato Maior, De senectute* X 33 – [31] HORACIJUS, *De arte poetica* 166–168 – [32] M. I. FINLEY, 156, 160 – [33] AISCHILAS, *Agamemnonas* 75–81; plg. taip pat MIMNERMAS KOLOFONIETIS, *Elegijos* 2–6 – [34] PLATONAS, *Valstybė* 329 a–d – [35] CICERONAS, *Cato Maior, De senectute* V 15 – [36] PLINIJUS, *Gamtos istorija* VII 168; plg. JUVENALIO drastiškai vaizduojamą senatvę: *Satura* X, 188–245 – [37] ARISTOTELIS, *Retorika* 13, 3 (1389b); HORACIJUS, *De arte poetica* 169–174 – [38] CICERONAS, *Cato Maior, De senectute* X, 33. Ciceronas šį kūrinį parašė būdamas dvidešim dviejų metų.

BIBLIOGRAFIJA

G. DUMÉZIL, Jeunesse, éternité, aube: linguistique comparée et mythologie comparee indo-européennes: Annales d'histoire économique et social 10 (1938), 289–301 – E. EYBEN, Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum: Rheinisches Museum 116 (1973), 150–190 – E. EYBEN, Roman notes on the Course of Life: Ancient Society 4 (1973), 213–238 – E. EYBEN, Antiquity's View of Puberty: Latomus 31 (1972), 677–697 – E. EYBEN, Geschlechtsreife und Ehe im griechisch-römischen Altertum und im frühen Christentum: E. W. MÜLLER (Sud.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, Freiburg 1985, 403–478 – E. EYBEN, Sozialgeschichte des Kindes im römischen Altertum: J. MARTIN/A. NITSCHKE (Sudarytojai), Zur Sozialgeschichte, 317–364 – M. DEISSMANN-MERTEN, Zur Sozialgeschichte des Kindes im antiken Griechenland: Ten pat, 267–316 – M. I. FINLEY, The Elderly in Classical Antiquity: Greece and Rome 28 (1981), 156–171 – J. DE GHELLINCK, Iuventus, gravitas, senectus: Studia Mediaevalia in honorem R. J. Martin, Brügge 1948, 39–59 – C. GNILKA, Aetas Spiritalis; Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens, Bonn 1972 – M. GOLDEN, Children & Childhood in Classical Athens, Baltimore/London 1990 – A. HÄUSLER, Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs: Hermes 92 (1964), 313–341 – W. HEIM-

BECHER, Begriff und literarische Darstellung des Kindes im republikanischen Rom, Diss. Freiburg 1958 – G. HÖHN, Die Einteilungsarten der Lebens- und Weltalter bei Griechen und Römern, Lohr a. M. 1912 – M. KLEIJWEGT, Ancient Youth. The ambiguity of youth and the absence of adolescence in Greco Roman society, Amsterdam 1991 – J. P. NÉRAUDAU, Etre enfant à Rome, Paris 1984 – A. OEPKE, pais: Theologisches Wörterbuch zum NT 5, 1954, 636–653 – J. OVERBECK, Die Entdeckung des Kindes im l. Jahrhundert n. Chr.: Neue Jahrbücher für Pädagogik 27 (1924), 1–8 – D. SLUSANSKI, Le vocabulaire latin des gradus aetatum: Revue roumaine de linguistique 19 (1974), 103–121, 276–296, 345–451, 563–578, J. H. M. STRUBBE, Het jonge kind in de Oudheit: Kleio 12 (1982), 49–77 – W. SUDER, On Age Classification in Roman Imperial Literature: The Classical Bulletin 55 (1978), 5–8 – C. M. TAZELAAR, paides kai epheboi. Some notes on the Spartan Stages of Youth: Mnemosyne 20 (1967), 127–153 – P. VIDAL-NAQUET, Das Rohe, das griechische Kind und das Gekochte: TAS PATS, Der Schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike, Frankfurt 1989, 123–149 – G. WATTENDORF, Die Bezeichnungen der Altersstufen bei den Griechen, Diss. Heidelberg 1919/1922 – G. WESENER, RE Suppl. 14 (1974), 571–581 s. v. pubertas – TH. WIEDEMANN, Adults and Children in the Roman Empire, London 1989 – R. ZOEPFFEL, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im alten Griechenland: E. W. MÜLLER (Sud.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, Freiburg 1985, 319–401.

Ines Stahlman

1. Žmogaus amžiaus ir svarbiausių jo cezūrų sritis Viduramžiais ypač buvo formuojama mokslinių ir norminių vaizdinių; tai nebuvo būdinga jokiai kitai sričiai. Minėti vaizdiniai labai įvairiai atsispindėjo ir mene: apie 1320 m. pasirodžiusioje Brunetto Latini (1220–1294) rankraščio *Tesoro* miniatiūroje žmogaus gyvenimo metai vaizduojami dešimčia tarpsnių, kurie išdėstyti medžio šakose. Viršūnėje – gyvenimo kulminacijoje – matyti žmogus, kuriam, anot prierašo (romėniškais skaitmenimis), keturiasdešimt metų. Dešinėje, ant žemiau esančių šakų, skaitmenimis „L (penkiasdešimt)", „LX (šešiasdešimt)", „LXX (septyniasdešimt)" ir „LXXX (aštuoniasdešimt)" pažymėtos brandaus amžiaus pakopos. Kairėje „gyvenimo medžio" pusėje, žvelgiant nuo viršaus į apačią, pavaizduotas „trisdešimties (XXX)" metų vyras, skaitantis knygą, o toje vietoje, kur pažymėta „dvidešimt (XX)" metų, matome jaunuolių porą, toliau dešimtmetį berniuką, vaiką ant motinos kelių – jo amžius nenurodytas – ir naujagimio krikštynas.[1]

Reiktų paklausti, ar toks atspindys vaizduojamajame mene ir jį pagrindžiančios teorijos sutampa su mentalitetu (arba su mentalitetais), t. y. su bendromis pažiūromis ir kolektyvine, ne iš refleksijos susiformavusia Viduramžių žmonių mąstysena? Čia mes turime apsiriboti keliais aspektais: žmogus gyvenimo cezūrų samprata ir Viduramžių visuomenėje vyraujančiu, tarsi savaime suprantamu amžiaus skirstymu (2 skyrelis) į vaikystę ir jaunystę (3), be to, atkreipti dėmesį į būdingus lyties skirtumus (4), taip pat į brandų amžių ir senatvę (5). Kadangi brandieji žmogaus metai amžiaus tematikos požiūriu šaltiniuose negausiai aptariami, šioje apžvalgoje daugiausia gvildensime vaikystę, jaunystę ir senatvę.

2. Viduramžiais Europoje paplitę įvairių gyvenimo tarpsnių vaizdiniai paprastai buvo kilę iš Antikos. Pirmiausia juos pasisavino romaniškasis menas; šis procesas nesibaigė ir XX amžiuje. Paprastai minima tiek amžiaus pakopų: trys, keturios, šešios, septynios ir dešimt; toks skirstymas ir vaizdavimas mene dažniausiai pagrįstas alegoriniu kontekstu (Trys Karaliai; keturi metų laikai, temperamentai; šeši pasaulio amžiai; septynios planetos, savaitės dienos ir t. t.). XVI–XIX a. labai populiarus ikonografi-

nis tipas buvo paveikslų lakštai, kuriuose vaizduojami dešimties pakopų gyvenimo laiptai.[2]

Visam Viduramžių laikotarpiui didelį poveikį padarė skirstymas, kurį VII a. pradžioje savo enciklopedijoje pateikė Izidorius Sevilietis, sudalijęs žmogaus amžių į šešis tarpsnius, kurie iš esmės buvo nustatomi pagal septynerių metų ritmą: „Yra šeši tarpsniai: vaikystė (*infantia*), paauglystė (*pueritia*), jaunystė (*adolescentia*), ankstyvoji branda (*iuventus*), brandus amžius (*gravitas*) ir senatvė (*senectus*). Pirmasis tarpsnis, *infantia*, tęsiasi nuo gimimo iki septynerių metų ... vaikas vadinamas *infans*, kadangi jis dar nemoka kalbėti; nes kol galutinai nesusiformavę dantys, trūksta kalbos raiškumo. Antrasis amžius yra paauglystė (*pueritia*, iš *purus* – švarus), kuriai dar stinga apvaisinimo galios; ji trunka iki 14 metų." *Adolescentia* trunka iki 28 metų, ankstyvoji branda baigiasi sukakus 50 metų; po jos eina brandus amžius iki 70 metų ir senatvė – iki mirties: „Taip mokslo vyrai žmogaus gyvenimą padalijo į šešis amžius, per kuriuos jis kinta, praskuba pro šalį ir baigiasi mirtimi."[3]

Pilypas Navarietis apie 1260 metus žmogaus gyvenimą suskirstė į keturias pakopas: jis skiria „vaikystę (*anfance*)", „jaunystę (*jovant*)", vidurinį suaugusiojo amžių (*moien aage*)" ir „senatvę (*viellece*)"; kiekviena trunka dvidešimt metų: „Tai aštuoniasdešimt metų tiems, kurie taip ilgai gyvena ir išgyvena keturias amžiaus pakopas; tačiau tokių mažai... Kiekvienas iš keturių amžių dar kartą skirstomas: nuo pradžios iki vidurio jis yra vienoks, o nuo vidurio iki galo yra kitoks. Yra žinoma, kad vaikų nuo gimimo iki vienuolikos metų amžiaus tyko didelis mirties arba ligų pavojus... Paprastai sakoma, kad savo vaiką nuo ugnies ir vandens reikia saugoti iki septynerių metų; tą pat galima pasakyti ir apie dešimties metų amžių; likusieji dešimt metų užbaigia vaikystę."[4]

Šis pasažas yra įdomus dviem atžvilgiais: pirma, motyvuojamas nukrypimas nuo mokslingo darinio nurodant, regis, žinomą priežodį: „Paprastai sakoma ... iki septynerių metų." Tai įrodymas, kuriuo pastiprinama patyrimu paremta paplitusi nuomonė; tai neabejotinai patvirtina, kad plačiuose visuomenės sluoksniuose būta požiūrio, kuris kirtosi su Viduramžių teoretikų norminėmis schemomis. Antra, citata verčia dar kartą pažvelgti į tai, kas aprašyta pradžioje. Būtent vaikystės laikotarpiui (beje, ir senatvės) nelabai tinka griežtos schemos; priešingai, aiškiai matyti vidinė diferenciacija: labai mažiems vaikams ypač reikalinga motinų globa; apie septintuosius metus (itin simbolinis skaičius) išryškėja cezūra, kuri, be jokios abejonės, visuotinai akceptuojama. Taip vaikystė dalijama

į pirmąją atkarpą – nuo gimimo iki žindymo pabaigos (Viduramžiais šis kūdikystės laikas truko apie dvejus metus) ir į laikotarpį iki dantų pasikeitimo („dentium plantativa", Baltramiejus Anglas, apie 1250).[5] Apie septintuosius metus vaikams jau nebereikalinga tėvų globa. Ateina laikas mokytis pono, tėvų bičiulio, dvare, mokykloje arba amatų dirbtuvėje.

3. Perėjimas į jaunystę (*adolescentia*) ne toks ryškus. Be to, neturėtume pamiršti, kad į brandų amžių ir į darbinį gyvenimą faktiškai būdavo pereinama jau prieš rašytiniuose dokumentuose minimus dešimtuosius arba penkioliktuosius metus. Pagal romėnų ir germanų teisę vaikus nuo septynerių metų amžiaus buvo galima patraukti baudžiamojon atsakomybėn. Keturiolika, penkiolika, o vėlyvaisiais Viduramžiais aštuoniolika metų – tai vis terminai, kada vaikai jau „metuose", tai yra sulaukę pilnametystės ir santuokinės pilnametystės amžiaus. Kaimo aplinkoje laikyta, kad septynerių metų vaikas jau ganėtinai sumitęs ir – ypač našlaitis – pats turįs pelnytis sau duoną; taip jis būdavo integruojamas į darbą arba savo tėvų ūkyje, arba, kaip samdinys ar tarnaitė, pas svetimuosius.[6] Keltų ir anglosaksų gyvenamose vietose vaikai tėvų namus palikdavo, regis, šiek tiek vėliau, nuo aštuonerių iki trylikos metų amžiaus; čia puoselėta įvaikinimo svetimuose namuose (*fosterage*) tradicija.[7] Aukštuomenėje brandžiaisiais Viduramžiais ne retenybė buvo ir ankstyvas vaikų sužadėjimas dinastiniais sumetimais; taip pat vaikai būdavo „sužadami su Dievu" (*oblatio*) ir atiduodami į vienuolynus.

4. Moterys, taigi jau mergaitės ir merginos, stipriau pririštos prie namų. Šį priskyrimą randame jau Bažnyčios tėvų raštuose (pvz., Jono Auksaburnio) bei daugelyje teisinių, teologinių ir moralės filosofijos tekstų, kurie sekė aristoteliškąja tradicija. Šis priskyrimas motyvuojamas moterų fiziniu silpnumu ir moraline grėsme. Mentaliteto istorijos požiūriu reikšmingesnis yra atitinkamas veiklos priskyrimas moteriai vėlyvųjų Viduramžių kaimiškuose teisiniuose šaltiniuose ir vaizduojamajame mene (Adomas ir Ieva, išvaryti iš rojaus, mėnesių paveikslai, valandų knygos). Tai, kad tokios lyčių sferos įsigalėjo visuotinėje sąmonėje, aiškiausiai įrodo jų sulaužymas „atvirkščio pasaulio" vaizdiniuose. Vadovaujantis tokia samprata, berniukai ir mergaitės buvo socializuojami; ūkiškumas, kuklumas, tyrumas, blogo elgesio vengimas ir namų šeimininkės darbų mokėjimas buvo mergaičių auklėjimo maksimos. Tas pat būdinga ir Viduramžių vokiečių judaizmui (rabis Elieser b. Samuel Halevi, 1357). Diferencijuoti pagal lytį ir vaikų žaidimai. Mergaitės žaidžia globos ir

namų ūkio žaidimus, į išorę orientuotus kovos žaidimus – berniukai; pamažu abi lytys pereina prie suaugusiųjų veiklos ir užduočių.[8]

5. Senatvė, paskutinė žmogaus gyvenimo pakopa, gali būti ligtolinės veiklos ir funkcijų tąsa bei kulminacija, bet sykiu ji gali būti pastarųjų nutraukimas ir daugmaž priverstinė naujos gyvenimo atkarpos pradžia.

Vėlyvaisiais Viduramžiais žodžiu „meistras" arba „vyresnysis" miestų amatininkija vadindavo cecho vadovą. Teismuose „meistrais" arba „vyresniaisiais" vadinti tie, kurie dėl savo gyvenimo išminties gebėjo tvarkyti paprotinę teisę. Neturime įrodymų, kad ir moterys būtų atlikusios tokias funkcijas, galimas daiktas, „senior stultus" literatūroje atitinka „komiškosios senės" vaidmuo. Apie religijos sritį pasakytina, kad žmogus sendamas vis labiau (*idealiter*) artėja prie Dievo.[9]

Tai, kad senėjimas ir senatvė buvo suvokiami kaip stygius, patvirtina svajonės ir idealai, antai jaunystės šaltinis, kuris sugrąžina jaunystę. Nemažai brandžiųjų ir ypač vėlyvųjų Viduramžių poetų rašė senatvės elegijas, „retrospektyvias dainas" arba „senėjimo skundus".[10] Hugonas Primas Orleanietis (apie 1160) rašė:

„Dives eram et dilectus
inter pares preelectus;
modo curvat me senectus
et etate sum confectus..."

(Buvau turtingas ir mylimas, privilegijuotas tarp sau lygių, tačiau dabar mane senatvė lenkia, nuo laiko aš išsekęs jau esu...)[11]

Realiame gyvenime pirmiausia iškildavo materialinio aprūpinimo senatvėje problema. Jei nusenęs žmogus neturėjo šiokios tokios nuosavybės kaip „senatvės atsargų", jo aprūpinimas virsdavo šeimos arba visuomenės gerovės problema. Miesto aplinkoje pilietinės iniciatyvos dėka tokia būtinybė priverčia steigti senelių prieglaudas. Nuo Izidoriaus Seviliečio laikų Viduramžių intelektualai laikėsi nuomonės, kad, apskritai paėmus, pradedama senti nuo 50 metų. Turint galvoje, kad vidutinė faktinė gyvenimo trukmė buvo apie (arba mažesnė negu) 30 metų, nereiktų pamiršti, kad vis dėlto pavieniai asmenys, kaip įrodė archeologijos, medicininės antropologijos ir biografiniai tyrinėjimai, visais laikais sulaukdavo santykinai gilios senatvės.[12]

Imant gyvenimo amžių seką, vaikystės ir senatvės tarpsnis labiausiai domino visuotinę sąmonę. Kitos cezūros buvo tik teorinių samprotavimų ir normų nustatymo objektas. Vaikystės ir senatvės sferai būdinga laisvė nuo darbo. Joms priskiriamos jų amžiui būdingos ligos. Vaikystę atitinka

sava apranga, savi žaidimai ir savos bausmės. Autobiografiniuose dokumentuose, teisiniuose tekstuose ir vėlyvųjų Viduramžių stebukliniuose pasakojimuose vaikystė ir senatvė amžiaus požiūriu gan tiksliai apibrėžiamos, be to, ankstyvasis gyvenimo laikotarpis dažniausiai skirstomas septynerių metų, o vėlyvasis dešimties metų tarpsniais[13].

IŠNAŠOS

[1] S. PARTSCH, Profane Buchmalerei der bürgerlichen Gesellschaft im spätmittelalterlichen Florenz, Worms 1981, 89 ir t., Tafel IX – [2] M. GRAMS-THIEME, Lexikon der christlichen Ikonographie III, Rom 1972, 38 ir t.; BOLL; HELFENSTEIN; SEARS; G. MCN. RUSHFORTH, The Wheel of the Ten Ages of Life in Leominster Church: Proceedings of the Society of Antiquaries of London 2nd. ser. 26 (1913–14), 47–60; žr. p. 223 ir t. – [3] W. M. LINDSAY (Sud.), Isidori Hispalensis episcopi Etymologicarum sive originum libri XX, Oxford 1911, lib. XI, ii- – [4] ARNOLD, Kind und Gesellschaft, 18, 118 ir t. – [5] Ten pat, 19 – [6] H. FEHR, Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern, Jena 1912 (ND 1971), 91; ARNOLD, Kindheit, 454 ir t. – [7] B. A. HANAWALT, Childrearing among the Lower Classes of Late Medieval England: Journal of Interdisciplinary History 8 (1977), 1–22, 18f.; TA PATI, The Ties That Bound, Cambridge 1992; FR. MICHAUD-FREJAVILLE, Contrats d'apprentissage en Orleonais. Les enfants au travail (1380–1450): L'enfant au moyen âge, 61–71 – [8] Remiantis ARNOLD, Mentalität und Erziehung, passim – [9] SPRANDEL, 110 ir t. Čia ne vieta aiškinti literatūrinį topą „puer senex"– [10] Plg. P. DINZELBACHER (Sud.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, 25, 716, 868 – [11] *Carmen* 23, sud. ir išvertė P. KLOPSCH, Lateinische Lyrik des Mittelalters, Stuttgart 1985, 346 ir t. – [12] D. HERLIHY, Vieillir à Florence au Quattrocento: Annales ESC 24 (1969), 1350 ir t.; WELTI, 4 ir t. – [13] HANAWALT.

BIBLIOGRAFIJA

K. ARNOLD, Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance, Paderborn 1980 – K. ARNOLD, Kindheit im europäischen Mittelalter: Zur Sozialgeschichte der Kindheit, sud. V. J. MARTIN/A. NITSCHKE, Freiburg 1986, 443–467 – K. ARNOLD, Mentalität und Erziehung. Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und Geschlechtersphären als Gegenstand der Sozialisation im Mittelalter: Mentalitäten im Mittelalter, sud. F. GRAUS, Sigmaringen 1987, 257–288 – F. BOLL, Die Lebensalter: TAS PATS, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, 156–213 – J. A. BURROW, The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought, Oxford 1986 – M. GOODICH, From Birth to Old Age. The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250–1350, New York 1989 – M. GRAMST-HIEME, Lebensalter (-darstellungen): Lexikon d. Mittelalters 5, 1991, 1781 – U. HELFENSTEIN, Beiträge zur Problematik der Lebensalter in der mittleren Geschichte, Diss. Zürich 1952 – A. HOFMEISTER, Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen: Papsttum und Kaisertum, sud. A. BRACKMANN, München 1926, 287–316 – E. LANGSFORD SEARS, The Ages of Man in Medieval Art, Diss. Yale 1982 – L'enfant au moyen âge, Aix-en-Provence 1980 – J. A. SCHULZ, Medieval Adolescence: The Claims of History and the Silence of German Narrative: Speculum 66 (1991), 519–

539 – E. SEARS, The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Circle, Princeton 1986 – M. SHEEHAN (Sud.), Aging and the Ages in Medieval Europe, Toronto 1990 – R. SPRANDEL, Modelle des Alterns in der europäischen Tradition: Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte, sud. H. SÜSSMUTH, Göttingen 1984, 110–123 – R. SPRANDEL, Altersschicksal und Altersmoral. Die Geschichte der Einstellung zum Altern nach der Pariser Bibelexegese des 12.–15. Jahrhunderts, Stuttgart 1981 – M. WELTI, Das Altern im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Schweizerische Zeitschrift f. Geschichte 37 (1987), 1–32.

Klaus Arnold

1. Sfinkso užminta mįslė apie žmogaus amžiaus skirstymą galėtų būti mūsų temos kodas. Tėbų herojai nesugebėjo atsakyti į klausimą: „Kas turi vieną vardą, vaikšto keturiomis, po to dvejomis ir trejomis?“ Tik Edipas mokėjo atsakyti: vaikas šliaužioja visomis keturiomis, vyras eina stačias dviem kojomis, o lazda pasiramsčiuodamas senis kiūtina link gyvenimo galo. Taip mitinė mįslė įrodo, kad gyvenimas prabėga skirtingais tarpsniais, kurie turi būdingus fizinius požymius.[1] Sykiu tai rodo, kaip įsivaizduojamas žmogaus amžiaus skirstymas. Antikos laikais žmogaus gyvenimas dažniausiai buvo dalijamas į tris, kartais į keturis ir septynis tarpsnius; Williamo Shakespeare'o kūriniuose irgi rasime septynis amžiaus tarpsnius, beje, dar 1853 m. Johnas Winteris Jonesas savo *Observations on the Origins of the Division of Man's Life into Stages* [Pastabos apie žmogaus gyvenimo skirstymo į etapus kilmę] šiuo klausimu jį laikė didžiausiu autoritetu. Vėlyvaisiais Viduramžiais ir Naujųjų amžių pradžioje įsivyravo dalijimas į dešimt ir dvylika periodų.[2] Skirstymas į dešimt tarpsnių yra ne antikinės kilmės, jis nepagrindžiamas nei empiriškai, nei gali būti kildinamas iš teologinės arba astrologinės sistemos; jo pagrindas – abstrakti skaičių schema.[3] „Dešimt metų – vaikas, dvidešimt metų – jaunuolis, trisdešimt metų – vyras, keturiasdešimt metų – viskas gerai, penkiasdešimt metų – ramu, šešiasdešimt metų – prasideda senatvė, septyniasdešimt metų – senis, aštuoniasdešimt metų – baltas kaip sniegas, devyniasdešimt metų – vaikams juokas, šimtas metų: Dieve, pasigailėk!“[4] Sentencija ir ją iliustruojantis piešinys atskleidžia šio vaizdinio dvilypumą: viena vertus, jie perša mintį, kad visi gyvenimo amžiai vienodi, tačiau tas vienodumas atitinka tik mūsų nūdienę sampratą, kita vertus, jie peršamą mintį sunaikina, nes kurgi buvo galima pamatyti devyniasdešimtmetį ar šimtametį žmogų?[5] Be to, ironiją sukelia ir bendros vyrui ir moteriai gyvenimo pakopos, nes tik labai retais atvejais santuokinių pora pasendavo kartu. Būtent ši utopija gyvavo iki pat XIX amžiaus, ir tik XX amžiuje jos nebeliko, kai bendro gyvenimo kelio galimybė virto tikrove. Neaišku, kur slypėjo milžiniškas gyvenimo laiptų, Europos fenomeno, populiarumas ir jų kultūrinė bei psichosocialinė funkcija, Arthuras Imhofas juos susieja su „stabilumo ieškojimo“ kontekstu, kadangi

„reprezentatyvus gyvenimo kelias atsirado tada, kai mums visiems pasidarė įmanoma sulaukti vienodo, senyvo amžiaus, o tai dar nesena, tik kelių kartų išgyventa patirtis.“[6] Nuo šio reiškinio neatsiejama tendencija socialiniu požiūriu suniveliuoti visus luomus, visas amžiaus pakopas ir jiems priešinti mirtį kaip vienintelį antropologinį pastovumą.[7] Jacobas Grimmas dar 1860 metais savo *Rede über das Alter* [Kalboje apie senatvę] minėjo, kokį stiprų įspūdį jam padarė šie gyvenimo laiptai ir minėtoji sentencija.[8] Tačiau dėl nuolat aidinčio *memento mori* motyvo gyvenimo amžiaus laiptai veikiau priskirtini kur kas platesnei mirties literatūros sričiai. Logiška, kad gyvenimo kelio tema įsitvirtino ne tik mene, bet ir laidotuvių pamoksluose, kartais šmėstelėdama antkapių įrašuose ir testamentuose.[9]

2. Apie vyro ir moters amžių reikšmingumą mentaliteto ir socialinės istorijos požiūriu galima spręsti iš paveikslų temų, paveikslų formų ir literatūrinių sąsajų: 1522 m. sukurti tufo bareljefai šv. Onos bažnyčioje Anaberge laikomi ankstyviausiais ir vieninteliais pavyzdžiais, kuriuose meno kalba perteikiamas ne vyro, o moters amžius. Tik po 1550 m. dažniau pradedama vaizduoti abiejų pusių priešstata. Paminėtinas C. Ber-



GYVENIMO LAIPTAI
Jörg Breu Jaunesnysis (po 1510–1547)
Britų muziejus Londone

telli 1550–1560 m. sukurtų vario graviūrų papildymas – Augsburgo maisterzingerio Martino Schrotto parašyto ir 1574 m. Gegenbacho perkurto kūrinio iliustracija bei apie 1570 m. Rece (Žemutinė Austrija) pagal „monogramisto IR" medžio graviūras sukurti sgrafito kūriniai.[10] Apie temos reikšmingumą byloja ir 1579 m. Jobsto ir Herculeso de Necker leidykloje Vienoje pasirodžiusi knyga *Stamm oder Gesellen Büchlen* [Giminės arba draugų knygelė], andainykštė draugystei skirta knyga, kurioje irgi pateikiamos lytims būdingų amžiaus tarpsnių iliustracijos.[11] Paveikslų pavadinimai, atributai ir gamtovaizdžiai parodo vyrui ir moteriai priskirtus elgesio būdus. Vaizduojant vyro amžių, buvo nusistovėjęs tam tikras kanonas, tačiau vaizduojant moters amžių, nebuvo paisoma jokių „dėsningų" sąlygotumų, veikiau moteriai buvo priskiriami konkretūs moteriški darbai, atsakomybė už būsimų kartų gyvavimą, drausminantis santuokos vaidmuo, kurį atlieka moteris, moteriškųjų dorybių, antai namų ruošos, taupymo ir dievobaimingumo, puoselėjimas. Vyras simbolizuoja karį, verslininką arba mokslininką, o moteris pririšta prie vaikų, virtuvės ir Bažnyčios (Kinder, Küche und Kirche). Abiejų lyčių padėtį atspindi žodžiai: „Vyras yra Dievo atvaizdas ir atšvaitas, o moteris yra vyro atšvaitas" (*1 Kor* 11, 7).[12] Šis vaizdas pasikeičia XVII a., – moteris jau lydi vyrą amžiaus laiptais, be to, atsisakoma ankstesniems kūriniams būdingos neigiamos gyvūnų simbolikos.[13] Tačiau tuo pat metu ši „sena" neigiama simbolika, vaizduojant moters gyvenimą, ir toliau gyvuoja, pvz., Gerhardas Altzenbachas savo *Auff und Niedergang Deß Weiblichen Alters* [Moters amžiaus aušra ir saulėlydis] (Kelnas, XVII a. vid.) moteris tapatina su paukščių rūšimis, o gyvūnų pasaulyje aukštesnėje pakopoje esantys žinduoliai tapatinami su vyrais.[14] Žmogaus gyvenimo tarpsniai kartais aptariami vedybiniam gyvenimui skirtoje didaktinėje, taip pat ūkiškumo mokančioje literatūroje, kurioms atstovauja Jacobas Catsas (1577–1660); šis autorius nagrinėja įvairias moters gyvenimo pakopas.[15] XVI ir XVII a. mene tolydžio eksploatuojama žmogaus amžiaus pakopų tema. Nuo Viduramžių pabaigos iki pat XIX a. ji nuolat plėtojama lyrikoje, ypač epigramose, į ją vis atsigręžia alegorinės dramos formos, rečiau proza. XVI a. teatro gyvenime pavyzdžiu tapo Pamfilijaus Gengenbacho (apie 1480–1524/1525) pjesė: dešimties gyvenimo tarpsnių atstovai ne apibūdina gyvenimo pakopas, o parodo pasaulio būklę.[16] Wickramo papildytame variante (išspausdinta 1543) kaip veikėjas pasirodo ir mirtis.[17] Visi leidimai buvo papuošti medžio raižiniais ir glaudžiai sujungė amžiaus pakopų ir mirties temas. Taip sieti įgalino es-

chatologinė idėja, kurią lydėjo tikėjimas, jog artinasi Apokalipsė, ir kurią stiprino Pauliaus pranašystė; pastarąją scenos veikale primena atsiskyrėlis: „Artėja laikų pabaiga / nuo tikėjimo daug atkris / su mokslu velnio susitaikins“.[18] Abu poliai – mirties baimė ir gyvenimo geismas, negalėjimas pažinti pasaulį ir save patį – uždeda antspaudą ir amžiaus pakopų vaizdavimui XVII a. literatūroje: „Vaikas pats save užmiršta; berniukas savęs nepažįsta; jaunuolis savęs negerbia; vyras visuomet turi pareigų; senį ima apmaudas; karšinčius vėl virsta vaiku; tik pamanyk, kas per gėrybės!“ (Friedricho von Logau (1604–1655) epigrama).[19]

3. Tik Švietimo ir absoliutizmo epochoje gyvenimo tarpsniai iš esmės buvo pervertinti; tą naują požiūrį būtų galima pavadinti „nuo barokinio įprasminimo prie pilietinės moralės“. Dabar miestelėnai darėsi vis svarbesnis kultūrinis ir politinis veiksnys, skelbęs, kad jo normos turi visuotinio galiojimo pobūdį, todėl buvo „reabilituota kūryba ir dorybės mokslas, kuris žadėjo palaimą ne tik Anapus“.[20] Tokiame kontekste 1753 metais pasirodė ritmine proza parašyta Johanno Rudolfo Werdmüllerio rokokinė idilė *Die vier Stufen des menschlichen Alters* [Keturios žmogaus amžiaus pakopos]. Joje biurgeriškas gyvenimas tipizuojamas ir idealizuojamas, nors ši proza blaškosi tarp spindulingo patoso ir priverstinio komiškumo. Apie patriotinį miestelėną sakoma: „Iš jo strėnų išvirsta sveikatos vaikai, juos peni motinos krūtinė, jie apstoję stalą kaip alyvmedžio šakos ir kybo ant savo gimdytojos kaklo kaip vynuogių kekės ant vynmedžio.“[21] Šios jausmingos frazės išprovokavo satyrinį atsakymą, kurį 1754 m. išleido Heinrichas Waseris (1714–1777), *Die verdorbenen Sitten. An den Verfasser des Stückes: Die vier Stufen des menschlichen Alters* [Patvirkę papročiai. Veikalo „Keturios žmogaus amžiaus pakopos“ autoriui]: „Kur tu matei nekaltą berniuką ir dorą jaunuolį, patriotišką vyrą ir dievobaimingą senį, W***. Gal susapnavai?“[22] Ir Waseris eilutė po eilutės parodijuoja Werdmüllerio idilę, idant ją demaskuotų kaip realybės neatitinkančią fikciją. Tai, ką Werdmüllerio kūrinys žada pačioje pradžioje, Schilleriui 1795 m. virsta poreikiu sukurti idilę, „kuri žmogų, jau nebegalintį sugrįžti į Arkadiją, ima ir nuveda į Elisiejų“.[23] Vieta, kurioje visuomenės gyvenimo realybė ir estetinė utopija susijungia, nuo šiol yra literatūra, kurioje plėtojama žmogaus amžiaus tema. Tad dauguma scenų, kuriose XIX a. vaizduojamos amžiaus pakopos, iš esmės moko pilietinio pareigingumo ir niekada nerodo jokios konfliktinės situacijos. Viena vertus, šis vaizdas pilnas socialinio optimizmo, galimybių kiekvienam vertikaliai kilti aukš-

tyn, antra vertus, regime seno žmogaus netinkamumo modelį ir susiduriame su išankstine neigiama nuostata, su kuria socialiniai gerontologai dar ir dabar priversti kovoti. Visa tai matyti prancūzų Leiber, Gangel & Didion piešiniuose ir viename Pellerino paveiksle (XIX a. pabaiga).[24] Šio smulkiaburžuazinio savęs atspindėjimo nestinga ir XIX a. didaktinėje literatūroje, kur metų laikai nuolat traktuojami kaip gyvenimo atvaizdas, po to užbaigiant neprilygstamomis klasikinėmis poromantinėmis eilutėmis: „Šiandien vapa prie motinos švelnios krūtinės / Ryt išdidus raitelis supasi balne / O poryt jau kaip pavargęs bernelis / Slimpina pražilęs pasiramsčiuodamas" (Robert Hamerling).[25] Gyvenimo amžiaus tema literatūroje ir vaizduojamajame mene jau taip nualinta, kad iš jos nebegalima išspausti nieko nauja, ji tik restauratyviai patvirtina socialinių santvarkų prigimtinę duotybę.

Tik XX a., kai, pailgėjus gyvenimo trukmei, susidarė visai nauja situacija, gyvenimo amžiaus tematika buvo atrasta iš naujo, gyvenimo mitas pradėtas naujai tematizuoti, o žmogaus egzistencija mene buvo suvokta kaip šokis ir žaidimas. Tapybos srityje kaip pavyzdį galėtume paminėti Edvardo Muncho *Gyvenimo šokį* (1899–1900), Paulio Gauguino *Iš kur mes kilome, kas esame, kur einame?* (1897), Albino Egger-Lienzo *Gyvenimą* (1902–1912), Henri Matisse'o *Šokį* (1909).[26] Nuo šiol gyvenimo kelias betikslis, paslaptingas ir individualus; kas tai – senosios sampratos paneigimas ir įveika? Tikriausiai pačiose trumpiausiose eilėse apie žmogaus amžiaus tarpsnius redukuojami tiesiog į fonetinį variantą fiziniai amžių požymiai, kurie straipsnio pradžioje pateikiami mite apie sfinkso užmintą mįslę: „Trys gyvenimo amžiai Da Da Bla Bla Ga Ga" (Walter Vogt).[27]

4. Gyvenimo amžius, statusas, priklausymas tam tikram sluoksniui, lytis priskiriami žmogiškosios būties diferenciacijos kategorijai. Amžiaus grupių ir kartų santykis sukuria visuomenės struktūrą, bet kartu yra jos produktas. Nors fizinis ir psichinis amžius priklauso saviraiškai, tačiau kartu besiplėtojančios gamybos ir mokymo sistemos sąlygoja tokį gyvenimo skirstymą, kurio reikšmė gerokai pranoksta individą.[28] Tad gyvenimo tarpsniai, nors su jais be paliovos susiduriame, nėra vienareikšmiškai apibrėžiama sąvoka, tai ne paprastas, o chronologiškai kvantifikuojamas kintamasis dydis.[29] Jie yra trapi, sunkiai perprantama koncepcija.[30] Jų metmenys pateikiami įvairiausiose istorijose bei socialinėse istorijose, antai vaikystė[31], jaunystė[32], senatvė[33], o jų tarpsniai interpretuojami pakopų požiūriu arba kaip judėjimas žemyn į dvasinį ir fizinį nykimą, arba

kaip judėjimas aukštyn, į žmogiškosios būties užbaigą ir išsipildymą.

Žinoma, krinta į akis daug reiškinių; pavyzdžiui, jaunystės kultui, kurį XVII a. suformavo jėzuitai, jį puoselėję auklėjimo reikmėms, ir kuris vėliau visai pakito, tenka ypatinga, dar neištyrinėta reikšmė. Tas pat pasakytina ir apie po 1600 metų nutapytus miestelėnų bei aristokratijos portretus, kuriuose užrašytas ne tų asmenų vardas, o tik tikslus amžius[34]; taip daryta tada, kai dar visai neseniai žinoti savo amžių buvo visai nesvarbu. Sykiu kasdieniame bendravime dauguma visuomenės narių laikėsi mandagumo taisyklės nesakyti tikslaus savo amžiaus, taip, kaip ir dabar nepriimta teirautis moters amžiaus. Priešingai, XX amžiuje tarnybiniuose dokumentuose nevalia pamiršti įrašyti savo gimimo datą. Šiaip ar taip, atrodo, tarsi vienu metu egzistuotų skirtingi, nuo situacijų priklausantys stereotipai.[35] O kad kiekviena epocha turi savąjį amžiaus tarpsnį, XVII a. – jaunystę, XIX a. – vaikystę, o XX a. – paauglystė, tai tik dar vienas gyvenimo tarpsnių mitas.

IŠNAŠOS

[1] S. BARTH, Lebensalter–Darstellungen im 19. und 20. Jahrhundert, Bamberg 1971, 2 ir t. – [2] M. DOVE, The Perfect Age of Man's Life, Cambridge 1986, 10 ir t. – [3] BARTH, 128 – [4] R. SCHENDA, Die Alterstreppe. Geschichte einer Popularisierung: Die Lebenstreppe, 11–24, 11– [5] BORSCHEID, 22; EHMER, 9–12 – [6] IMHOF, Die verlorenen Welten, 136 ir t. – [7] C. WILL, Was ist des Lebens Sinn? Lebensalterdarstellungen im 19. Jahrhundert: Die Lebenstreppe, 73–91, 75 ir t. – [8] J. GRIMM, Über das Alter, sud. M. SCHNEIDEWIN, Hamburg 1893 – [9] H. WUNDER, Er ist die Sonn', sie ist der Mond, München 1992, 12 ir t.; Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Archiv Khevenhüller: I . C. KHEVENHÜLLER, Leben der Grafen Khevenhüller, 19. Jahrhundert, 33; Archiv Auersperg A/25 (tarp kitų) *Testament W. E. Auersperg (31 12 1683) und A. E. Auersperg (16 02 1692);* T. SCHULER, Der Generationsbegriff und die historische Familienforschung: Die Familie als sozialer und historischer Verband, sud. P.-J. SCHULER, Sigmaringen 1987, 23–42, 26; R. LENZ, De mortuis nil nisi bene?, Sigmaringen 1990; P. MÜNCH, Lebensformen in der frühen Neuzeit, Frankfurt 1992, 159–165 – [10] P. JOERISSEN, Die Lebensalter des Menschen: Die Lebenstreppe, 39–60, 39 ir t., 51 – [11] H. WANDERS, Das springende Böckchen. Zum Tierbild in den dekadischen Lebensalterdarstellungen: Die Lebenstreppe, 61–72, 68 f. – [12] JOERISSEN (10 išn.), 51–54; WANDERS (11 išn.), 63–68; Minčių kilo įgyvendinant vieną projektą (P8598–HIS) tokiu pavadinimu: Kilmingos moters istorijos buvusiose Habsburgų monarchijos šalyse XVI ir XVII a. šaltinių studijos. Projektui vadovauja prof. dr. Gernot Heiß, o jis įgyvendinamas su FWF pagalba – [13] Pvz., A. BACH, *Das Zehenjährige Alter,* Augsburg 1660: Die Lebenstreppe, Nr. 21,117 – [14] Ten pat, Nr.18, 114 ir 19, 115 – [15] H. J. BACHORSKY (Sud.), Ordnung und Lust, Trier 1991, 100 – [16] Ten pat, 104 – [17] JÖRG WICKRAM, *Ein new Faßnacht Spil,* 1543 – [18] P. JOERISSEN, Lebenstreppe und Lebensalterspiel im 16. Jahrhundert: Die Lebenstreppe, 25–38, 35 – [19] W. FILZ, Ameisenpyramide und Pfad im Grad: Die Lebenstreppe, 93–100; 93 – [20] Ten pat, 95 – [21] FILZ (19 išn.), 96 –

[22] FILZ, 97 – [23] Ten pat, – [24] Die Lebenstreppe, Nr. 31, 129 ir t. bei 137 ir t. – [25] FILZ, 98 – [26] BARTH (1 išn.), 20, 65, 148; Katalog H. MATISSE, New York 1992, Nr.112, 193 – [27] W. VOGT, *Die drei Lebensalter des Menschen*: Klartext. Gedichte, Zürich 1973, 46 – [28] WUNDER (9 išn.), 12–56; L. ROSENMAYR (Sud.), Die menschlichen Lebensalter, München 1978, 11 – [29] EHMER (5 išn.), 192 – [30] Ten pat, 16; C. CONRAD, Altwerden und Altsein in historischer Perspektive: Lebenslage, Lebensalter, Lebenszeit, sud. K. HURRELMANN, Weinheim 1986, 73–90 – [31] ARIÈS, 50–91; B. BASTL, Der Herr gibt, der Herr nimmt: Triumph des Todes?, (Katalog) Eisenstadt 1992, 64–82 – [32] GILLIS, 11 ir t.; MITTERAUER, 10–95 – [33] Žr. 5 išn. – [34] ARIÈS, 70, 73; B. BASTL, Adeliger Lebenslauf: Adel im Wandel (Katalog), Rosenburg 1990, Nr. 17, 15, 413; be to, dar ir XVI bei XVII a. namų, namų ūkio bei gimimo įrašų knygas. – [35] ARIÈS, 91.

BIBLIOGRAFIJA

H. A. VON ABSCHATZ, Die vier Alter; Poetische Übersetzungen und Gedichte, sud. E. A. METZGER, Bern 1970 – M. BAUER, Identität und Lebensalter, Wien 1980 – H. BANASCHAK (Sud.), Biologie der Lebensalter, Berlin 1963 – I. BOCK, Pädagogische Anthropologie der Lebensalter, München 1984 – C. BÜHLER, Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem, Leipzig 1933 – S. C. CHEW, The Pilgrimage of Life, London 1962 – C. CONRAD/H.-J. V. KONDRATOWITZ (Sudarytojai), Gerontologie und Sozialgeschichte, Berlin 1983 – G. CREIGHTON, When did a mam in the Renaissance grow old?: Studies in the Renaissance 14 (1967), 7–32 – J. CUISENIER (Sud.), The family life cycle in European Societies, The Hague/Paris 1977 – R. M. EMGE, Zum Sozialprestige der Lebensalter, Mainz 1978 – A. ENGLERT, Die menschlichen Altersstufen in Wort und Bild: Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde 15 (1905), 399–412, 17 (1907), 16–42 – M. GERMANN, (Kommentar zu:) Die zehen Alter nach gemainem Lauff der Welt newlich im Jar 1539 gehalten worden zu Augsburg, Zürich 1980 – N. GLAS, Lebensalter des Menschen, Stuttgart 1980 – 82 – R. GUARDINI, Die Lebensalter, Würzburg 1954 – A. E. IMHOF, Unsere Lebensuhr – Phasenverschiebungen im verlaufe der Neuzeit: Ehe, Liebe, Tod, sud. P. BORSCHEID/H. J. TEUTEBERG, Münster 1983, 170–183 – J. W. JONES, Observations on the Origin of the Division of Man's Life into Stages: Archaeologia 35 (1853), 167–186 – E. DE KEYSER, Le theme des degres des ages dans l'imagerie: Bulletin le vieux papier 26 (1976), 486–500 – R. W. LEONHARDT (Sud.), Lebensalter in einer neuen Kultur?, Köln 1984 – B. I. NEUGARTEN/G. O. HAGESTADT (Sudarytojai), Age and the Life Course: Handbook of Aging and the Social Sciences, sud. R. H. BINSTOCK/E. SHANAS, New York 1976, 35–57 – I. ROSOW, Status and Role Change through the Life Span: Ten pat, 457–482 – W. SCHACHNER, Das Generationenproblem in der Geistesgeschichte, Diss. Gießen 1937 – G. SHEEHY, In der Mitte des Lebens, München 1976 – E. STANDEN, The twelve ages of man: Bulletin of the Metropolitan Museum (1954), 2141–2248 – W. VOGES (Sud.), Soziologie der Lebensalter, München 1983 – M. WELTI, Das Altern im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit: Schweizerische Zeitschrift f. Geschichte 37 (1987), 1–32 – J. ZACHER, Die zehn Altersstufen des Menschen: Zeitschrift f. deutsche Philologie 23 (1891), 384–412 – H. ZBINDEN, Über Jugend und Alter in der Gesellschaft von heute, Stuttgart 1962.

Beatrix Bastl

W. A. ACHENBAUM, From womb through bloom to tomb. The birth of a new area of historical research: Reviews in American History 6 (1978), 178–183 – PH. ARIÈS, Geschichte der Kindheit, München [7]1985 – S. DE BEAUVOIR, Das Alter, Reinbek 1977 – P. BORSCHEID, Geschichte des Alters, München 1989 – H. BÖDCKER: Menschheit: Geschichtliche Grundbegriffe 3, Stuttgart 1982, 1063–1128 – F. BOLL, Die Lebensalter: TAS PATS, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, 156–224 – J. EHMER, Sozialgeschichte des Alters, Frankfurt 1990 – J. R. GILLIS, Geschichte der Jugend, Weinheim [2]1984 – A. E. IMHOF, Die verlorenen Welten, München 1984 – TAS PATS, Die gewonnenen Jahre, München 1981 – Die Lebenstreppe. Bilder der menschlichen Lebensalter, Bonn 1983 – J. MARTIN/A. NITSCHKE (Sudarytojai), Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Freiburg 1986 – M. PHILIBERT, L'echelle des âges, Paris 1968 – L. ROSENMAYR (Sud.), Die menschlichen Lebensalter, München 1978 – R. SEARS/S. FELLMAN (Sudarytojai), The Seven Ages of Man, Los Altos/Cali.1973 – W. WACKERNAGEL, Die Lebensalter, Basel 1862 – M. WEGNER, Zeit – Lebensalter – Zeitalter, Münster 1992.

Myris ir mirtis

ANTIKA

1. Dėl gausybės karų ir žemos galimos gyvenimo trukmės Rytų, graikų ir romėnų visuomenėse buvo pilna myrio ir mirties. Graikų ir romėnų, taip pat Senovės Rytų pasaulyje gyvavo samprata, kad žmogaus egzistencija jo mirtimi nesibaigia. Tačiau tolesnio gyvenimo pobūdis, pavyzdžiui, judaizmo Senajame Testamente[1], vaizduojamas toks niūrus, kad jis mirštančiajam vargu ar galėjo suteikti viltį. Tokie pat pesimistiški ir seniausi romėnų bei graikų ano pasaulio vaizdiniai. Tačiau jie nebuvo pagrįsti jokia rašytine religija (išimtis orfikų raštai), taip pat nebuvo dvasininkų luomo, saugojusio juos nuo iškraipymo, todėl vargu ar šie vaizdiniai yra įtikinami[2]. Dar reikia pridurti, kad jokiai kitai žmogiškosios egzistencijos sričiai nebūdingi tokie prieštaringi pojūčiai, kaip požiūriui į mirtį[3]. Apibrėžti šį požiūrį Antikos gyventojų mąstyme visų pirma galima remiantis asmenų iš išsilavinusių sluoksnių tekstais. Susidaryti nuomonę, koks buvo bendras požiūris į mirtį, galima tik tada, kai jis aiškiai nurodomas[4]. Kitą galimybę rekonstruoti visuotinę sampratą teikia dievų ir mirusiųjų kultai. Tačiau juos būtina interpretuoti labai atsargiai: pavyzdžiui, mirusiųjų kulto nevienalytiškumas nebūtinai rodo tikėjimo pomirtiniu gyvenimu skirtumus. Todėl dabar jau nebedaroma išvada, kad mirusiųjų deginimas pagrįstas kitu pomirtinio gyvenimo įvaizdžiu negu laidojimas[5]. Galiausiai taip ir neatsakoma į klausimą, kodėl helenizme vėlyvuoju Mikėnų laikotarpiu nuo laidojimo pereinama prie deginimo, nors tebepraktikuojamas ir pirmasis būdas[6], kodėl Romos imperijoje II ir III a. po Kr. laidojimas pradeda išstumti deginimą[7].

Toliau reikia atkreipti dėmesį, kad kai kurios mirusiųjų kulto praktikos turėjo šimtmetines tradicijas, nors ir negalima teigti, kad pirmykštė tam tikro veiksmo prasmė visada buvo žinoma tą veiksmą atliekantiems žmonėms[8].

2. Graikija: ankstyvajai graikų pomirtinio gyvenimo sampratai būdingas Hadas, niūri vieta, kurioje velionio siela leidžia į šešėlį panašaus, nelaimingo gyvenimo dienas[9]. Nepaguodžia, slegia Achilo žodžiai apie jo buvimą Hade: „Aš malonėčiau geriau už tarną būti pas kitą žmogų be-

turtį, kuris ir duonos pristinga ne kartą, / nei karaliauti visų ligi šiol numirusių tarpe“[10]. Didvyrių mirtis mūšyje motyvuojama ne palaimingo gyvenimo Anapilyje, o pomirtinės šlovės viltimi[11]. Pomirtinė šlovė pirmiausia įtvirtinama kuo puošnesnėmis laidotuvėmis su žaidynėmis[12]. Homeras nemini, jog būta nuolat atliekamo kulto prie kapo.

Tik kalbėdamas apie pomirtinį Menelajo likimą, Homeras užsimena apie laimingą pomirtinį gyvenimą. Menelajui nėra pažadėta numirti, jis gyvens toliau Elisiejaus laukuose, kadangi jis yra Elenos, Dzeuso dukros, sutuoktinis[13]. Ir Hesiodas (apie 700 m. pr. Kr.) optimistiškai kalba apie pomirtinį gyvenimą, pasakodamas apie „laimingųjų salą“[14]. Jau archajiniais laikais Eleusine buvo praktikuojamas Demetros misterijų kultas, kuris įšventintajam žadėjo laimingą pomirtinę egzistenciją: „Palaimintas žemėje gyvenąs, kas tai matė! / Tačiau kas neaukoja aukos arba jos vengia, tas niekada / tokios laimės nepatirs; jis pražus priplėkusioj gūdumoj“[15]. Kadangi šis kultas netrukus virto Atėnų valstybės kultu, jo paplitimo bent jau Atikoje sumenkinti nederėtų[16].

Jau archajiniais laikais sielos samprata iš esmės pakinta; tą permainą galima pavadinti kone „revoliucija“[17]. Dar Homero kūriniuose sielos buvo bejėgės, į šešėlius panašios būtybės, kurių egzistavimas požemių pasaulyje vargu ar vadintinas gyvenimu, tačiau dabar siela, kaip nemirtinga žmogaus substancijos visuma, revalvuojama, ji tiesiog gali pretenduoti į dieviškumą[18]. Galimas šio požiūrio padarinys yra sielos persikūnijimo vaizdinys[19]. Drauge nuvertinamas kūnas kaip sielos kalėjimas. Tokioms įvairiais aspektais dažnai besiskiriančioms pažiūroms atstovauja sluoksniai, kurie rengia Dionyso šventes ir yra susiję su Orfėjumi kaip protėviu arba perėmė Pitagoro (apie 570 – apie 496 m. pr. Kr.) filosofiją. Nustatyti, koks šių grupuočių tarpusavio santykis, yra viena sunkiausių religijos istorijos problemų[20].

Galimas daiktas, kad vadinamieji „orfikų auksiniai lapeliai“ kilo iš sluoksnių, kurie buvo įšventinti į Dionyso misteriją. Šiuose lapeliuose, kurie apytikriai nuo 400 m. pr. Kr. kartais randami kapavietėse, yra tekstų apie mirusiojo likimą; juose išreikšta individualistinė viltis po mirties tapti didvyriu ar netgi dievu. Štai vieno lapelio iš Petelijos (žemutinė Italija) teksto citata:

„Rasi tu Hado namuos kairėj šaltinį,
o šalia jo augantį baltą kiparisą;
prie šio šaltinio tu nesiartink!
Rasi kitą, iš Mnemosinės ežero
trykštantį šaltą vandenį; prie jo stovi sargyba.

Sakyk: „Žemės vaikas esu ir žvaigždėto dangaus,
bet mano kilmė dangiška; tai turėtumėt ir jūs žinoti.
Nuo troškulio išdžiūvau ir nykstu aš; duokit tuoj pat
šalto vandens, trykštančio iš Mnemosinės ežero!"
Ir jie tau duos atsigerti iš dieviško šaltinio,
ir tada tu viešpatausi tarp kitų herojų"[21].

Nederėtų pervertinti naujosios sielos sampratos įtakos daugumai gyventojų[22]. Be to, reikia pastebėti, kad būtent archajiniais laikais užgimsta graikų filosofija, kuri, klausdama savo pagrindinį klausimą apie kosmoso pagrindus, V a. atmetė bet kokį tolesnį gyvenimą po mirties[23] – galimas daiktas, tai buvo šio klausimo padarinys. Helenistiniame laikotarpyje Epikūras (341–270 m. pr. Kr.) pomirtinio gyvenimo nihilizmą formuluoja taip: „Taigi šiurpiausia nelaimė – mirtis – mūsų neliečia; nes kol mes gyvename, mirties nėra, o kai mirtis ateina, mūsų jau nebėra"[24].

Supaprastinus galima pasakyti, kad klasikiniu ir helenizmo laikotarpiu Graikijoje konkuravo mažiausiai trys pomirtinio gyvenimo sampratos: niūrusis Hadas, palaimingas tolesnis gyvenimas ir mirtis kaip nebūtis, niekas. Nė viena iš šių sampratų neišstūmė arba nepanaikino kitos. Antai epigramų kūrėjas Kalimachas (apie 310–240 m. pr. Kr.) jas mini visas kartu[25]. Atrodo, kad apsišvietęs graikas buvo šaltakraujiško skepticizmo šalininkas; jį tiksliausiai išreiškė Ksenofontas (apie 430–354 m. pr. Kr.) mirštančio (perso!) Kyro žodžiais savo sūnums: „Jeigu bus taip, kaip aš tikiu, ir siela paliks kūną, tai padarykit, ko aš prašau, taip pat ir iš pagarbos mano sielai. Bet jeigu taip nebus, priešingai, jeigu ji liks kūne ir mirs kartu su juo: tai šitai padarykite bent jau iš baimės dievams, nemirtingiems, visaregiams ir visagaliams, kurie ir šią visatos tvarką laiko sveiką, nesenstančią ir nepriekaištingą, neapsakomo grožio ir dydžio, ir tegul tai neleidžia jums pažeisti dieviškųjų bei žmogiškųjų teisių dirbant ir mąstant"[26].

Kaip labai homeriniu laikotarpiu liaudyje gyvavo pesimistiniai pomirtinio pasaulio vaizdiniai, dar II a. liudija satyrikas Lukianas: „Taigi didelis būrys arba visi, kuriuos išminčiai pavadino kvailiais, patikėję Homeru, Hesiodu ir kitais pasakoriais, kurių poezija jiems įstatymo autoritetą turi, yra įsikalę į galvą, esą giliai po žeme yra tokia vieta, vadinama Hadu, kurią jie įsivaizduoja labai didelę ir erdvią, tačiau tamsią ir be menkiausio saulės spindulėlio; tačiau nors ir kaip joje tamsu, vis dėlto, o aš nežinau, kokiu būdu, joje užtektinai šviesu, kad būtų galima labai gerai matyti viską, kas ten yra ir vyksta"[27]. Bet apskritai šiuo atžvilgiu galima teigti, kad būta tam tikros raidos, kad, viena vertus, pomirtinio gyvenimo topografija bei požiūris į tai, kas į jį iškeliauja, vis labiau diferenci-

javosi, o, antra vertus, vis reikšmingesnė darėsi idėja apie bausmes Anapus, tenkančias už šiame gyvenime padarytus nusižengimus[28]. Dar Homero kūriniuose požeminės karalystės teisėjas Minojas teisia tik mirusiųjų veiksmus[29]. Bet keistai atrodo trijų nubaustų žmonių Titijo, Tantalo ir Sizifo pasirodymas Hade[30]. Jie nėra aiškiai integruoti į Homero pateikiamą Hado paveikslą, tačiau nurodo į faktą, kad ankstyvajam graikų mąstymui buvo pažįstamas pomirtinis gyvenimas kaip bausmės vieta. Išsilavinęs klasikinio laikotarpio graikas niekino pomirtinės bausmės įvaizdį. Tačiau tai, kad kiekvienas, ko gero, suabejodavo savuoju skepticizmu išvydęs besiartinant mirtį, įrodo senojo Kefalo žodžiai Sokratui Platono *Valstybės* pradžioje: „Tu žinai, Sokratai, kad, kai žmogus pajunta, jog mirtis jau nebetoli, jį apima baimė ir susirūpinimas dėl tokių dalykų, kurie jam anksčiau nė į galvą neateidavo. Visokie pasakojimai apie Hadą – kad už šičia padarytas neteisybes tenai reikėsią atlikti bausmę, – iš kurių anksčiau jis tik juokėsi, dabar sukelia nerimą jo sieloje: o jeigu tai tiesa? Ir jis pats – ar tai dėl senatvės negalios, ar tai dėl to, kad jau yra netoli ano pasaulio, – pradeda į visa tai žiūrėti rimčiau. Apimtas baimės ir nepasitikėjimo savimi, jis peržvelgia savo gyvenimą, ar nėra kartais ko nors kuo nuskriaudęs."[31]

Šalia visų apsišvietusio helenizmo filosofinių spekuliacijų gyvavo ir prietaringos praktikos bei vaizdiniai. Kadangi elitinė literatūra retai nagrinėjo prietarus, labai sunku apibrėžti jų turinį[32]. Šį tą suprasti leidžia kapuose rastos vadinamosios „prakeiksmų lentelės"[33]. Autorių prakeikimus, skirtus priešininkams, mirusysis turėdavo perduoti požemių pasaulio dievams, kad šie įsikištų.

Pasaulis, kurį valdo mirusiųjų dievai, yra ypatingas ir dvilypis. Viena vertus, jis griežtai atribotas nuo Olimpo dievybių sferos, šios egzistuoja pasaulyje, „nepažįstančiame mirties"[34]. Jų šventyklų teritorijoje buvo draudžiama laidoti, joms buvo nevalia matyti laidotuves, todėl laidotuvių procesijos eidavo tik naktį. Be savo tamsiosios pusės, chtoninės dievybės turi ir kitą, atgręžtą į gyvenimo atsinaujinimą, juk žemė yra ne tik vieta, kurioje guli numirėliai, bet ir nuolat atgimstančios gyvybės vieta. Toks dvilypumas būdingas ir Demetrai iš Eleusino[35].

Tik išimtinais atvejais tam tikroms, su mirties vaizdiniais susijusioms dievybėms būdavo skirtas kultas. Antai Hadas buvo garbinamas Elidėje, o Tanatas („mirtis") Spartoje[36]. Pats Hadas mituose yra beveik nekonkreti būtybė. Apskritai graikų požeminio pasaulio mitologijai ne itin būdingas rišlumas. Vėlesniais laikais retkarčiais buvo maldaujama Hado pa-

galbos[37], į jį kreipiantis kaip į „Plutoną". Prieštaringas ir Tanatas, kuris buvo laikomas miego, Hipno, broliu. Kartais jis kelia baimę, bet kartais neatsisako ir padėti. Hipnas buvo vaizduojamas žmogumi su sparnais[38].

Ambivalentiškas buvo požiūris į savižudybę; iš dalies ji buvo visuomenės smerkiama. Tragikai ir filosofai, esant tam tikroms aplinkybėms, pavyzdžiui, sunkiai sergant, laikė ją leistinu, net rekomenduotinu dalyku[39]. Mirties bausmės nei visuomenė, nei filosofija netraktavo kaip problemos, mituose ir dievai ją skirdavo bei įvykdydavo. Už pastarąjį veiksmą buvo atsakingi Apolonas ir Artemidė[40]. Regis, nuteistuosius mirties bausme, kaip ir savižudžius, nesirūpinta laidoti.[41]

Mirusiųjų kultą apsprendžia tokia laikysena mirusiojo atžvilgiu, kai gyvasis jam jaučia ir prielankumą, ir norą nuo jo apsisaugoti[42]. Daug dienų trunkantis ritualas, atliekamas mirusiajam, užmezga su juo ryšį ir yra skirtas jam garbinti. Ankstyvuoju periodu pastebima tendencija itin iškilmingai garbinti kilmingus graikus, jai nuo VI a. valstybė mėgino užkirsti kelią[43]. Kiekvienam mirusiajam ne tik turėjo būti suruoštos laidotuvės, bet ir prie jo kapo nuolat nešamos aukos; būta papročio reguliariai lankyti kapą. Tačiau religijos psichologijos požiūriu čia kyla klausimas, ar šiais ritualais užmegztu ryšiu nebuvo siekiama atbaidyti mirusįjį, nes dažniausiai manyta, kad nepalaidoti mirusieji neturėdami ramybės klaidžioja aplink[44]. Kad tolesne mirusiųjų egzistencija nebuvo perdėm tikima, rodo tai, jog daugelis kapų neilgai trukus būdavo sunaikinami[45]. Išimtį sudaro tik didvyrių kapai.

Didvyrių kulto pėdsakų aptinkama maždaug nuo VIII a. pr. Kr.[46] Pirmiausia jis buvo skirtas mitų veikėjams, kurių kapai buvo tapatinami su mikėniškųjų antkapių liekanomis.[47] Mirusieji didvyriai išlaikydavo galią už jų kapų neprižiūrėjimą atkeršyti miestui-valstybei (*polis*)[48]. Helenistiniu laikotarpiu didvyrių kultas sulėkštėjo, nes beveik kiekvienas mirusysis galėjo būti pagerbtas kaip didvyris, jei tik jis palikdavo atitinkamą testamentą, kuriuo įpareigodavo skirti kokią nors labdaringą dotaciją[49].

Ankstyviesiems didvyrių kapams ypač būdinga tai, kad jie dažnai būdavo pačiame mieste; kitais atvejais buvo numatyta laidoti už miesto ribų[50]. Jei tai gali būti traktuojama kaip mirusiųjų pasaulio atskyrimas nuo gyvųjų pasaulio, tai vis dėlto būtina atminti[51], kad kapai būdavo judriose magistralinėse gatvėse. Be to, IV a. išplitusios antkapių epigramos[52] savo paskirtį atlikdavo tik tada, kai būdavo nuolat skaitomos.

Prieštaringa nuostata mirusiųjų atžvilgiu atsispindėjo *antesterijos* šventėje. Šioje valiūkiškoje vyno šventėje mirusios sielos būdavo sudabarti-

namos ir įsivaizduojamos kaip *kerai* (*kēr* = mirtis); šventyklos būdavo uždarytos. Šventei pasibaigus, *kerai* vėl būdavo išvaromos[53].

Filosofinės abejonės pomirtiniu gyvenimu niekada nebuvo tokios stiprios, kad būtų atsisakyta ritualų, susijusių su laidotuvių kultu ar patarnavimu mirusiajam. Net Epikūras savo testamente rūpinosi, kad būtų deramai prisimenamas[54]. Diogeno Sinopiečio (IV a. pr. Kr.) nuostata buvo tikra provokacinė priešingybė. Jis norėjo būti ne palaidotas, o kur nors numestas arba įstumtas į kokį griovį[55]. Tai, kad abejojama tradicinių mirusiųjų ritualų prasme, rodo ir tariamos mirusiųjų prakalbos prašalaičiams antkapių įrašuose:

> „Neneškit man čia nieko gerti. Tuščios pastangos! Gėriau, kai gyvas buvau.
> Ir nieko valgyt! Pakaks! Tai gryna nesąmonė.
> Jeigu jūs mano atminimui ir visam tam, kuo aš su jumis gyvenime kartu džiaugiausi, mano draugai, norit atnešti man dovanų krokų ir smilkalų, tiems, kurie mane čia, apačioje, priėmė, tokias aukodami garbingas dovanas:
> tokios dovanos pritinka apačioje esantiesiems.
> Su gyvaisiais mirusieji neturi nieko bendra“[56].

Dėl karų reikšmingumo visagalė mirtis literatūroje, ypač istoriografijoje, buvo kone nuolatinė tema. Tačiau apie natūralią mirtį rašyta labai mažai, tik tada, jei mirusysis būdavo koks nors žymus žmogus, pavyzdžiui, Sokratas arba Aleksandras. Ypač svarbus ateities laikams[57] buvo Sokrato mirties pavaizdavimas Platono *Faidone*.

Dailėje (skulptūroje ir tapyboje), kaip ir literatūroje, irgi nestinga mirties ir myrio. Abu [reiškiniai] dažniausiai nagrinėjami tik mitologiniame kontekste. Kartkartėmis – remiantis Homeru ar Hesiodu – mirtis vaizduojama suasmeninta – kaip „Tanatas“, lydimas savo brolio „Hipno“[58]. Helenistinėje epochoje randasi ir tą epochą atspindinčių kūrinių, pavyzdžiui, tokių, kai priešas vaizduojamas kaip mirštantysis (skulptūra „Mirštantis galas“, apie 240 m. pr. Kr.)[59].

Nuo VI a. mirusieji vaizduojami ir antkapinėse skulptūrose bei reljefuose[60]. Pastebima tendencija vaizduoti mirusį gražiu žmogumi. Nuorodos į mirties pobūdį dažniausiai nėra[61]. Matyt, tikimasi, kad mirusysis bus prisimenamas kaip idealus žmogus. Tokią pat paskirtį atlikdavo ir vadinamųjų *dexíosis* vaizdavimas: du žmonės sveikindamiesi paduoda vienas kitam rankas[62]. Kaip mažai šiuo atveju buvo galvojama apie tai, kad mirusysis priklauso anam pasauliui, matyti iš to, jog tik retkarčiais aišku, kuri iš tų dviejų figūrų yra mirusysis[63].

Lygiai taip sunku aiškinti antkapinius „mirusiojo pagerbimo puotos“ reljefus, kuriuose pavaizduotos bendros keleto žmonių vaišės. Greičiausiai

šios scenos suprastinos ne kaip velionio valgymas Anapus, ne kaip gyvųjų vaišės mirusiajam pagerbti, kurioms jie privalo dažnai rinktis prie jo kapo, bet kaip prisiminimas, kai būdavo valgoma kartu su velioniu[64].



MIRŠTANČIOS ALKESTĖS ATSISVEIKINIMAS (IV a. pr. Kr. pabaiga)
Graikiškos vazos iš Apulijos fragmentas. Bazelio Antikos muziejus

Kalbant apie myrio ir mirties vaizdavimą, būtina paminėti atiškus balto pagrindo lekitus (indai aliejui laikyti) iš V a. pr. Kr. Ant jų dažniausiai vaizduojamas gyvųjų apsilankymas prie papuošto kapo. Kartais vaizduojamas velionis, sėdintis arba stovintis šalia kapo[65].

Nepaisant mirusiųjų ir didvyrių kulto, nepaisant gan įprastų vilčių ir lūkesčių, jog pomirtinis gyvenimas bus laimingas, turime konstatuoti, kad helenizme būta tendencijos gintis nuo mirties. Tik krikščionybė atnešė esmines permainas. Puikios Platono pomirtinio gyvenimo idėjos[66] niekada neišplito liaudyje.

3. Roma: romėnų pomirtinio gyvenimo ankstyvųjų vaizdinių beveik neįmanoma atkurti. Negausūs vėlesniais laikais dar paveldėti likučiai sunkiai interpretuojami ir jau vėlyvosios respublikos laikais romėnų mokslininkams buvo mįslė, kurią jie, prieidami prie skirtingų išvadų, stengėsi įminti[67]. Pomirtinio pasaulio, kuriame mirusieji toliau egzistuotų, įvaizdžio, regis, nebuvo. Mirties dievų nebuvo, išskyrus vieną sunkiai interpretuojamą dievybę *Veiovis*. 249 m. pr. Kr. formaliai buvo įvesta *Dis Pater* šventė; tai buvo graikų dievo Plutono (Hado) perėmimas. Mirusieji egzistavo kaip bekūnės dvasios, tačiau šios egzistencijos būdas nebuvo apmąstomas. Aišku tai, kad mirusysis kaip dvasia prarasdavo savo individualumą ir anonimiškai pranykdavo tarp daugybės kitų dvasių. Nebūta palaimingo tolesnio gyvavimo vilties. Tiesa, velionių sielos turėjo tam tikrą galią. Jos reikalaudavo globoti kapą, jei tai nebūdavo daroma, jos mėgindavo pakenkti gyviesiems. Bendram apsigynimui nuo piktųjų dvasių buvo skirta *lemurijos* šventė, kurios metu šventyklos privalėjo būti uždarytos. Ir per *parentalijas* šventyklos būdavo uždarytos: būdavo paminimi šeimos mirusieji (*divi parentum*), į kuriuos tomis dienomis būdavo žiūrima kaip į draugiškas dvasias. Apibendrintai mirusiųjų sielos būdavo vadinamos *di manes*; šis terminas vartotas tik daugiskaita, be to, jau vėlesniais laikais, kai juo būdavo įvardijami ir atskiri mirusieji. Šis nenutrūkstamas vartojimas rodo, kad asmeninio tolesnio gyvenimo vaizdinys mažai vertintas.

Kad mirusiųjų sielos itin buvo susijusios su neigiamais vaizdiniais, rodo *larvae*, arba šmėklos, gyvavusios liaudies tikėjimuose. Jos klaidžiodavo naktimis ir galėdavo sukelti pamišimą[68].

Laidojimo ritualą vaizdžiai aprašo graikas Polybijas (apie 200–120 m. pr. Kr.)[69], nors jo pavyzdyje ir kalbama apie ypač ištaigingas kilmingo romėno laidotuves. Polybijui krito į akis kartu nešamos vaškinės mirusiojo protėvių kaukės[70].

Kaip ir Graikijoje, Romoje mirusiajam būdavo aukojamos dovanos, atnešamos į atminimo vaišes. Taip pat buvo įprasta nuolat lankyti kapą. Savitas yra *conclamatio* ritualas: vos tik žmogus miršta, jis tuoj šaukiamas vardu[71].

Iš Etrurijos išplito gladiatorių žaidynės laidotuvių proga. Tai, kad jos vėliau atsiskyrė nuo laidotuvių ceremonijos ir tapo savarankiškos, rodo vieną romėnų kultūros bruožą: polinkį viešai inscenizuoti mirtį[72].

Romėnų ekspansija mažai skatino savųjų pažiūrų plitimą, veikiau jos dėka romėnai perėmė ir integravo svetimas. Tikėjimo pomirtiniu gyvenimu kitimui lemiamą įtaką padarė Graikija[73]. Tad Romoje įsigalėjo visi graikų pomirtinio gyvenimo vaizdinių aspektai, nors, aišku, dar negalima daryti išvados, kad naująjį turinį pasisavino plačiosios liaudies masės. Ypač tebeklestėjo specifiniai romėnų prietarai[74]. Senasis romėnų tikėjimas, pritaikytas Augusto naujai sutvarkytai imperijai, nevaidino jokio vaidmens. Per helenistinį pasaulį plačiai pasklidusioms graikų pažiūroms imperija suteikė dar daugiau galimybių plisti. Tačiau nereikia pamiršti, kad, be jų, dar gyvavo įvairūs vietiniai, antai keltų, germanų, trakų, berberų ir kt., vaizdiniai, kurių turiniai mums beveik nežinomi. Išimtį sudaro tik Rytuose praktikuoti Kybelės, Izidės, Mitros misterijų kultai, kurie prasiskverbė į Vakarus ir kurių paplitimas yra reikšmingas Romos imperijos laikų religijos istorijos požymis[75]. Dėl nepakankamos šaltinių medžiagos sunku pasakyti, kaip jie pakeitė požiūrį į myrį ir mirtį. Ko gero, moksliniai tyrimai kol kas pernelyg skubotai postulavo, kad jie žmogui įžiebdavo tam tikrą pomirtinio gyvenimo viltį[76]. Kas kita pergalingas krikščionybės žygis, nors jos pomirtinio gyvenimo viltis buvo tik vienas aspektas tarp daugelio kitų, prisidėjusių prie jos sėkmės[77].

IŠNAŠOS

[1] J. SCHMID, Weiterleben nach dem Tode: Lexikon für Theologie und Kirche, X, 1965, 1016–1018 – [2] Zum orphischen Schrifttum: K. ZIEGLER, Orphische Dichtung: Realenciclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE), XVIII/2, 1942, 1321–1417 – [3] FARNELL, 3; HOPKINS, 222 ir t. – [4] Pvz., LUKIANAS, *Apie liūdesį* 1 – [5] O. GIGON, Totenkult: Lexikon der Alten Welt (LAW), 1965, 3104 ir t.– [6] KURTZ/BOARDMAN, 55 – [7] KOCH/SICHTERMANN, 27 ir t.; TOYNBEE, 40 ir t. – [8] Mirusiųjų kulto ritualų aiškinimą plg. W. BURKERT, Homo Necans, 60–69 – [9] GRIFFIN, 160 ir t. – [10] *Odisėja* 11, 489–491 – [11] *Iliada* 12, 322–328; plg. EARP, 114; GRIFFIN, 102; STUPPERICH, 53 – [12] *Iliada* 23, 166 ir t.; apie etninį-psichologinį laidotuvių apeigų žaidimų aiškinimą plg. K. MEULI, Der griechische Agon, Köln 1968, 15 ir t. – [13] *Odisėja* 4, 561–569; plg. BRANDON, 77 – [14] *Darbai ir dienos* 167–173 – [15] *Demetros himnas* 480–482; NILSSON, 1, 469

ir t. – [16] D. M. MACDOWELL, The Law in Classical Athens, London 1978, 194 – [17] BURKERT, Religion, 446 – [18] O. GIGON, Jenseitsvorstellungen: LAW, 1364–1367, 1366. – Šį pokytį sociologiniu požiūriu aiškina C. SOURVINOU-INWOOD, To Die and Enter the House of Hades. Homer, Before and After: WHALEY, 15–39 – [19] BRANDON, 89 ir t. – [20] BURKERT, Religion, 440–445 – [21] G. PFOHL (Sud.), Griechische Inschriften, München, 42 (Nr. 38); apie lapelius: BURKERT, Religion, 436 ir t. – [22] ROHDE, 2, 378 – [23] BURKERT, Religion, 460; GARLAND, 74 – [24] *Laiškas Menoikėjui*, 125 – [25] *Epigramos* 10 ir 13 – [26] *Kyrupaideia* 8, 7, 22 – [27] *Apie liūdesį* 2, 120 (žr. 4 išn.); plg. GARLAND, 75 t. – [28] DIETRICH, 195 ir t.; apie egiptietiškas ištakas plg. J. LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984, 32 – [29] *Odisėja* 11, 568 ir t.; plg. jau HESIODAS, *Darbai ir dienos* 153 – [30] *Odisėja* 11, 576 ir t.; BRANDON, 84 ir t. – [31] *Valstybė*, 1, 330 d/e – [32] Apie vaiduoklių istorijas plg. ROHDE, 2, 363 ir t. – [33] Pavyzdžių pateikia G. PFOHL (žr. 21 išn.), 154 (Nr. 141); NILSSON, I, 800 ir t. – [34] BURKERT, Religion, 311; toliau plg. GARLAND, 36 ir PARKER, 33 – [35] BURKERT, Religion, 306 ir t.; ROHDE, 1, 204 ir t. – [36] PAUSANIJAS 6, 25, 2 (Elidė), PLUTARCHAS, *Kleomenas* 9 (Sparta) – [37] GARLAND, 53 – [38] GARLAND, 56–59 – [39] E. BERNEKER, Selbstmord: Der Kleine Pauly, V, 1975, 81 ir t. – [40] NILSSON, I, 482 – [41] GARLAND, 95 ir 98 – [42] GARLAND, 21–37; KURTZ/BOARDMAN, 169–187 – [43] GARLAND, 21 ir t.; HUMPHREYS, Family, 85–89 – [44] *Iliada* 23, 71 ir t.; GARLAND, 101 ir t. – [45] KURTZ/BOARDMAN, 96, 232 ir t. – [46] Pavyzdinio veikalo apie didvyrių kultą autorius yra FARNELL – [47] Geriausiai šią problemą yra ištyręs COLDSTREAM – [48] EARP, 107 – [49] GARLAND, 10; ROHDE, II, 360 ir t. Testamentu reguliuojamo kulto kaip religinės krizės išraiškos aiškinimą plg. BRUCK, 190 ir t. – [50] KURT/BOARDMAN, 223 ir t. – [51] Antai P. ARIÈS, Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Paris 1975, 25 – [52] Puikų rinkinį pateikia W. PEEK (Sud.), Griechische Grabgedichte, Berlin 1960. Pomirtinio pasaulio vaizdinius antkapiniuose eilėraščiuose plg. A. FESTUGIERE, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris 1932, 144 ir t. – [53] BURKERT, Homo Necans, 236 ir t. – [54] DIOGENAS LAERTIETIS 10, 16–22; BRUCK, 204 ir t. – [55] DIOGENAS LAERTIETIS 6, 79 – [56] PEEK (žr. 52 išn.), 127 (Nr. 182) – [57] GARLAND, 20; A. RONCONI, Exitus illustrium virorum: Reallexikon für Antike und Christentum, VI, 1966, 1258–1268 – [58] Kaip pavyzdį būtų galima paminėti Eufronijo kraterą Niujorke (Ausstellungskatalog: Euphronios. Der Maler, Mailand 1991, Nr. 4, Abb. S. 96 f.). „Tanatas" poezijoje: HOMERAS, *Iliada* 16, 671 ir t.; HESIODAS, *Teogonija* 756 ir t. – [59] J. BOARDMAN ir kt., Die griechische Kunst, München 1966, Tafel 272 – [60] KURTZ/BOARDMAN, 103 ir t., Abb. 27a/b; STUPPERICH, 59 – [61] KURTZ/BOARDMAN, 150, 166; GARLAND, 15, Abb. 5 – [62] GARLAND, 65, Abb. 11 – [63] KURTZ/BOARDMAN, 161 ir t.; GARLAND, 68 – [64] GARLAND, 71, Abb. 14; interpretaciją indoeuropietiškame kontekste žr.: RANKE, 185 ir t. – [65] BOARDMAN (žr. 59 išn.), Tafel XXXVIII – [66] PLATONAS, *Gorgijas* 523 a ir t., *Faidonas* 108 c ir t.; plg. NILSSON, 1, 746 – [67] LATTE, 4–8; toliau: TAS PATS, 98 ir t. – [68] TH. KOCK, Larvae: RE, XII/l, 1924, 878–880 – [69] POLYBIJAS 6, 53 – [70] Aiškinimą plg. W. KIERDORF, Totenehrung im republikanischen Rom: BINDER (Sud.), 71–87, 79 – [71] LATTE, 101, bei 2 išn. – [72] HOPKINS, 1 ir t. – [73] CUMONT, After Life, 5 ir t. – [74] L. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, III, Leipzig [10]1923 (ND Aalen 1964), 316 ir t.; CUMONT, After Life, 9, nuomone, ir epikūrizmas buvo paplitęs žemutiniuose sluoksniuose – [75] CUMONT, ten pat, 33 ir t.; TAS PATS, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig [3]1931 (ND Darmstadt 1981), passim – [76] R. MACMULLEN, Paganism in the Roman Empire, New Haven 1981, 53 ir t. ; W. BURKERT, Antike Mysterien, München 1990, 33 – [77] A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig [4]1924, 111 ir t.

M. ANDRONIKOS, Totenkult, Archaeologia Homerica, III, Kap. W, Göttingen 1968 – W. BARNER, Der Tod als Bruder des Schlafs: R. WINAU/H. P. ROSEMEIER (Sudarytojai), Tod und Sterben, Berlin/New York 1985, 144–166 – G. BINDER/B. EFFE (Sudarytojai), Tod und Jenseits im Altertum (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 6), Trier 1991– H. BLÜMNER, Die römischen Privataltertümer, München 1911, 474–511– S. G. F. BRANDON, The Judgment of the Dead, London 1967, 76–97 – E. F. BRUCK, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht, München 1926 – W. BURKERT, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972 – W. BURKERT, Griechische Religion, Stuttgart ir kitur 1977 – J. N. COLDSTREAM, Hero-Cult in the Age of Homer: The Journal of Hellenic Studies 96 (1976), 8–17 – F. CUMONT, After Life in Roman Paganism, New Haven 1922 (ND 1959) – F. CUMONT, Lux perpetua, Paris 1949 – A. DIETERICH, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig/Berlin [2]1913 – B. C. DIETRICH, Death, Fate and the Gods, London 1965 – A. DIHLE, Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jh. v. Chr.: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift f. A. Stuiber, Münster 1982, 9–20 – E. R. DODDS, The Greeks and the Irrational, Berkeley [5]1966 – E. R. DODDS, The Religion of the Ordinary Man in Classical Greece: TAS PATS, The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief, Oxford 1973, 140–155 – F. R. EARP, The Way of the Greeks, London 1929 (ND New York 1971), Kap. 7 – L. R. FARNELL, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality, Oxford 1921 (ND 1970) – R. GARLAND, The Greek Way of Death, London 1985 – J. GRIFFIN, Homer on Life and Death, Oxford 1980 – H. HERTER, Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 1 (1950), 112–143 (TAS PATS, Kleine Schriften, München 1975, 43–75) – K. HOPKINS, Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History, Cambridge 1983 – S. C. HUMPHREYS, Family Tombs and Tomb-Cult in Classical Athens: Tradition or Traditionalism?: The Journal of Hellenic Studies 100 (1980), 96–126 (TA PATI, The Family, Women and Death, London 1983, 79–130) – S. C. HUMPHREYS/H. KING (Sudarytojai), Mortality and Immortality: the Anthropology and Archeology of Death, London ir kitur 1981 – G. KOCH/H. SICHTERMANN, Römische Sarkophage, München 1982 – D. C. KURTZ/J. BOARDMAN, Thanatos, Mainz 1985 – K. LATTE, Römische Religionsgeschichte, München 1960 – J. MARQUARDT, Das Privatleben der Römer, I, Leipzig [2]1886 (ND Darmstadt 1975), 34–385 – M. P. NILSSON, Greek Popular Religion, New York 1947 – M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, I, München [3]1967; II, München [2]1961 – R. PARKER, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983 (ND 1985) – C. PASCAL, La morte e l'aldiza nel mondo pagano, ND Genf 1987 – E. ROHDE, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, II, Leipzig [2]1898 (ND Darmstadt 1980) – M. ROZELAAR, Das Leben mit dem Tode in der Antike. Grundtypen abendländischer Todeseinstellung: A. PAUS (Sud.), Grenzerfahrung Tod, Graz ir kitur 1976, 83–127 – C. SOURVINOU-INWOOD, To Die and Enter the House of Hades. Homer, Before and After: J. WHALEY (Sud.), Mirrors of Mortality, 15–39 – R. STUPPERICH, Staatsbegräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen, Diss. Münster 1977– J. M. C. TOYNBEE, Death and Burial in the Roman World, London 1971 – E. VERMEULE, Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry, Berkeley ir kitur 1979 – J. WIESNER, Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit, Berlin 1938.

Werner Portmann

1. Jeigu esti požymis, skiriantis žmonių požiūrį į mirtį Viduramžiais nuo kitų periodų, tai jis yra šis: mirtis laikoma nebe gyvenimo pabaiga, o tik žingsnis pačiame gyvenime. Žinia, tas žingsnis yra pats svarbiausias: tai perėjimas nuo šio, žemiškojo gyvenimo į pomirtinę egzistenciją. Nes beveik visi Viduramžių žmonės, apie kuriuos mes ką nors žinome, tikėjo, kad siela toliau gyvena kitame pasaulyje. Pasak vieno garsaus anglų ankstyvųjų Viduramžių metraštininko, kaip tik mirties įprasminimas krikščioniškais amžino pomirtinio gyvenimo vaizdiniais buvo argumentas, nulėmęs germanų apsisprendimą priimti šią religiją[1]. Žinoma, ir „tikėjimo epochoje" rasdavosi tam tikrų, mažų grupelių, kaip antai 1277 m. nuteistieji Paryžiaus averoininkai, kurie mirtį suvokė kaip visišką Nieką, tačiau jie buvo nykstanti, netipinė mažuma.

Tai, ką mes sužinome apie „galutinių dalykų" vaizdinius bei nuostatas jų atžvilgiu, dažniausiai būna kilę iš Viduramžių katalikybės idealų ir normų sferos, nes ir tekstus, ir paveikslus paprastai yra sukūrę bažnytiniai autoriai, todėl tie kūriniai – kiekvienas savuoju būdu – mokė katekizmo ir darė atitinkamą įtaką. Gausybe pasakojimų apie mirtį amžininkų biografijose – daugiausia šventųjų gyvenimo – siekta parodyti pavyzdinę Dievo tarno arba Dievo bičiulio mirtį, „mors pretiosa" („brangi mirtis", *Ps* 116, 15). Dažnai būdavo rašomi bei platinami (praktinio pritaikymo sumetimais) ir (Viduramžių prasme) autobiografiniai pasakojimai apie tariamus numirėlius, kurie, neretai jau pašarvoti, vėl atgydavo. Akivaizdu, kad tas pat pasakytina ir apie religinę lyriką, misterijas arba *artes moriendi.* Tačiau pakanka nuorodų, kad „elito" ir „liaudies" sampratos Viduramžiams bėgant vis labiau panašėjo.

2. Nors ankstyvaisiais Viduramžiais netrūksta įvairių nuorodų į mirties baimę, kurią mes nesunkiai galime įsivaizduoti, tačiau išlikusiuose tekstuose – nei religiniuose, nei dar rečiau pasaulietiniuose – nenagrinėjamas myris. Kadangi šiam laikui apskritai būdingas „suvaržytas individualumas", tai ir individo žemiškosios egzistencijos pabaiga mažai reflektuojama. Atrodo, tai, kad žmogus mirdavo padedamas šeimos, giminių, draugų, vienuolyno brolių, buvo įprasta situacija per visus Viduramžius;

iš kaimynų dalyvaudavo kas tik galėdavo[2]. Būdavo atliekami bažnytiniai (komunija, pelenų kryžius, šv̨estas vanduo), taip pat nelabai krikščioniški (pabarstymas žeme) ritualai. Myris, kaip viešas aktas, buvo neretas ir visuomenės viršūnėse: kai vyskupas Volfgangas Regensburgietis 994 m. pajautė artėjant mirtį, atsigulė vienoje koplyčioje prieglobstin altoriaus, kuriame buvo saugomos vieno ypač garbinamo šventojo relikvijos. Jis įsakė atverti duris ir įleisti visus, kad tikintieji pasimokytų, kokia turi būti pavyzdinė gyvenimo pabaiga[3]. Kaip ir visi materialinių rūpesčių nepatyrę aukštųjų sluoksnių atstovai, Volfgangas mirė labai senas, septyniasdešimties metų – Viduramžiais tai buvo nepaprastai ilgas amžius. Tačiau dauguma, tie, kurie apskritai išgyvendavo rizikingą gimimą ir vaikystę, mirties sulaukdavo greit, tikriausiai vidutiniškai trisdešimties metų amžiaus. Šaltiniuose nuolat minima, kad mirtis pranešdavusi, jog artinasi – aplinkiniai ją atpažindavo iš tam tikro pavidalo, iš atmosferos (*feigi* – sakydavo senovės vokiečiai aukštaičiai, *veigr* – senovės skandinavai), arba toji žinia ateidavo sapne, – šventieji visuomet iš anksto žinodavo apie savo mirtį[4]. Senovės skandinavų literatūroje daugelis vyrų visai nebijo mirties[5], ir tai verčia stebėtis, tačiau tai buvo būdinga ir daugumai ankstyvųjų Viduramžių karių, nors Merovingų ir Karolingų laikais labai dažnai kariais būdavo valstiečiai. Veikiau trokšta, o ne bijota didvyriškai kristi mūšyje, – tokia mirtis turėjo atnešti pomirtinę šlovę. Tokią nuomonę formuoja ir dar brandžiaisiais Viduramžiais užrašyti herojiniai epai (*Nybelungų giesmė* ir kt.).

Kas nutikdavo nuo kūno atsiskyrusiai sielai? Tai priklausydavo nuo to, kaip ji būdavo nugyvenusi savo žemiškąjį gyvenimą: arba ją angelai nusinešdavo į žemiškąjį rojų ar (topografijos požiūriu įsivaizduojamą tiesiai virš šios žemės) į dangų, arba velniai ją nusitempdavo į pragarą žemės gelmėse[6]. Tai įvykdavo pagal Dievo nuosprendį arba pagal šv. Mykolo svarstyklių nukrypimą. Per visą Viduramžių epochą gyvavo ypatingo teismo, vykstančio tuoj po mirties, vaizdinys; šis teismas buvo neatsiejamai susijęs su Paskutiniu teismu.

Daug labiau negu pati mirties valanda ankstyvųjų Viduramžių žmonėms rūpėjo, ką jiems atneš pomirtinis gyvenimas; jų vizijos pilnos baisiausių fantazijų apie kankinimų kambarius; teigiamų vaizdų jose daug mažiau[7]. Jau apie kelius, vedančius į kitą pasaulį, sklido įvairiausios legendos, kuriose, be angelų ir demonų, pergabenančių sielas, buvo vaizduojami visi galimi persikėlimo būdai, nuo „dienų dienas“ trunkančių kelionių, *migratio animae*, per erškėčių lauką iki Antikos vėlių laivo ir sielų tilto[8].

Vis dėlto mirusieji likdavo šiame pasaulyje: neįmanoma suskaičiuoti pasakojimų apie jų pasirodymus, dažniausiai sapne, kuris šiuose reikaluose neretai būdavo laikomas realybe.[9] Jiems jaučiami jausmai buvo dvilypiai: viena vertus, čia susiliejo ikikrikščioniškasis protėvių garbinimas ir krikščioniškoji globa, tad mirusiuosius buvo mėginama apsaugoti nuo piktųjų dvasių, dedant į burną Ostiją (kaip anksčiau obolą Charonui) kaip maistą kelionei (*viaticum*) ir raudant *planctus*, ritualinę raudą velioniui[10]. Dauguma šių tradicijų buvo žinomos ir vėlyvaisiais Viduramžiais, iš dalies jos buvo socialinė pareiga, tik prisiminkime *pleurants*, raudotojus, supančius burgundų aukštuomenės antkapinį paminklą iš XV a. pabaigos[11]. Buvo meldžiamasi už mirusiuosius, nors pagal oficialiąją ankstyvųjų ir brandžiųjų Viduramžių dogmatiką tai jau buvo nebereikalinga, nes, pasak jos, būta tik dviejų alternatyvų: arba mirusiųjų sielos jau danguje, tad joms jau nebereikia užtarimo, arba pragare, taigi jų nebeįmanoma išvaduoti. Tačiau vizijų literatūra aiškiai rodo, kad ir ankstyvųjų Viduramžių vienuoliai tikėjo trečia pomirtinio apvalymo vieta, nors ji, kaip skaistykla, dar nebuvo tapusi dogma. Vienas pagrindinių vienuolynų materialių pagrindų buvo tas, kad pasauliečiai jiems dovanojo dovanas, idant būtų priimti į maldos brolijas, kad vienuoliai ir vienuolės už juos melstųsi, kai jie numirs. Šioms brolijoms iš jų bendruomenės pasitraukęs mirusysis ir toliau likdavo drauge, nes vienuoliai vietoj jo maitindavo vargšą, taigi galiausiai XII a. pirmoje pusėje maždaug 300 Cluny vienuolių turėjo melstis daugiau kaip už 100 000 mirusiųjų ir maitinti tiek pat vargšų[12]. Iš ypač pamaldžių žmonių (nors, kalbant apie vyskupą, „pamaldus“ apytikriai reiškė „energingas“), taip pat iš žuvusių kovoje su netikinčiaisiais, neatsižvelgiant į jų pamaldumą (tokių kaip 880 m. normanų nugalėtų „Erbstorfo kankinių“[13]), buvo tikimasi, kad jie, šventieji, padėdami įsikiš į žemiškąjį gyvenimą.

Antra vertus, per visą Viduramžių laikotarpį bijota tų mirusiųjų, kurie nedorai gyveno arba baigė gyvenimą nenatūralia, ankstyva mirtimi. Gausybė išvarymo ir tramdymo ritualų buvo skirta tam, kad jie nesivaidentų savo ankstesnėse gyvenimo vietose. Elfai, nykštukai, kaukai ir milžinai, sutinkami brandžiųjų ir vėlyvųjų Viduramžių literatūroje, ko gero, iš pradžių buvo besivaidenusių mirusiųjų formos[14]; stengtasi juos nuteikti palankiai, antai būta papročio tam tikru laiku jiems padengti stalą[15]. Dažnai buvo tikima, kad mirusysis kažkokiu būdu gyvena savo karste, tai dažnai paliudijama senuosiuose skandinavų tekstuose[16]. Bet ir katalikas Merovingų karalius dėjo tuščią pergamento lapą ant kapo, kuriame

ilsėjosi šventasis, (veltui) prašydamas užrašyti patarimą[17]. Tolimi šio tikėjimo atspindžiai yra nesuskaičiuojama daugybė Viduramžių ir Naujųjų amžių legendų apie karalių, gyvenantį kalno gelmėse (*Kyffhäuser, Untersberg*)[18]. Paprotys dėti į karstą dovanas, tikintis, kad velioniai šiais daiktais ir toliau naudosis, sulig krikščionybe pradėjo trauktis, bet visai neišnyko. Pažymėtina, kad jis ypač išsilaikė elitiniuose sluoksniuose, kai imperatoriai ir vyskupai būdavo laidojami su iškilmingais rūbais ir savo insignijomis, – žymiausias pavyzdys yra Karolis Didysis[19].

3. Tik apie brandžiųjų Viduramžių pabaigą, regis, pasikeitė požiūris į mirtį. Myris ir mirimo papročiai iš esmės liko tokie patys, tiesa, jie buvo įtvirtinti bažnytinėje teisėje. Lėtai plėtojasi mirties apmąstymas. Ankstyvas pavyzdys (apie 1100?) yra teksto fragmentai iš senosios anglų epochos pabaigos; jame karstas aprašomas kaip ankštas namas:

„Dureleas is paet hus, and deare hit is widinnen.
Dear pu bist feste bidytt, and daed held pa cae e.
Ladlic is paet eord hus, and grim inne to wunien.
Daer pu scealt wunien and wurmes pe todeled."

[Be durų yra namas šis ir tamsu viduje. Esi čia tu stipriai užrakintas, ir mirtis turi raktą. Šiurpus yra žemės namas ir baisu jame gyventi. Čionai tu gyvensi ir tave grauš kirmėlės.][20]

Von des todes gehugede, apie mirties prisiminimą, skelbia „vargšas tarnas Hainrichas" iš Melko („arme chnecht Hainrich") apie XII a. vidurį visiems dvasininkams ir pasauliečiams, kad parodytų jiems pagrindinį jų pasaulietinio gyvenimo uždavinį. Beveik ciniškai jis veda jauną bajoraitį prie tėvo kapo, „prie smirdinčios išpampusių kirmėlių skylės", kilmingą moterį prie jos vyro karsto, jau išpurtusio lavono. Šis nebedainuoja meilės dainų, nebešoka dvaro šokių, niekad tavęs nebeapkabins:

„nu sich, wie reht undære
ligen di arme mit den henden,
da mit er dich in allen enden
trut unt umbevie! ...
nu scowe in an: al enmitten,
da ist er geblæt als ein segel ...
owe, dirre chlegliche sterbe
unt der wirsist aller tode
der mant dich, mense, diner broede."[21]

[Pažvelk, kaip bejėgiškai tįso rankos su delnais, kuriais jis tave visą myluodavo ir apkabindavo!... Dabar pažvelk į jį: į patį vidurį, jis išpūstas kaip burė... O varge, tas apgailėtinas myris ir visų blogiausia mirtis, jie perspėja tave, žmogau, apie tavo silpnumą.]

Toks žvilgsnis suponuoja naują žemiškųjų reikalų vertinimą, aiškesnį pasaulietinių vertybių suvokimą, – pastarasis ima ryškėti nuo Bažnyčios

atsiskiriančioje pasaulietinėje kultūroje. (Hainrichas labai aiškiai pasisako prieš išdidžių riterių rūmų meilės lyriką.) Tam, kas sąmoningiau susitelkia ties gyvenimu, ir mirtis bus sąmoningesnė, ir tuo pasinaudoja pamokslininkai, skelbiantys *contemptus mundi*.

Riterių karių kasta buvo ne tik kritikuojama; krikščioninant riterius, jiems buvo pasiūlytas naujas idealas: tikrasis didvyris miršta nebe už žemiškąjį, o už dangiškąjį valdovą. Bernardas Klervietis (1091–1153) taip rašo: net mirties nesibaimina templierių riteris, nes jis trokšta būti pas Kristų. „Kaip garbingai grįžta laimėtojai iš mūšio! Kaip palaimingai it kankiniai miršta mūšyje!“ (*Quam beati moriuntur martyres in proelio!*). Kitaip negu nesipriešinantis ir kenčiantis senosios Bažnyčios kankinys, Kryžiaus žygių sukurtasis idealas buvo kovojantis ir žudantis kankinys. „Džiaukis, stiprus kovotojau, jei tu Viešpatyje gyveni ir laimi. Bet dar labiau džiūgauk ir liaupsink save, jei mirsi ir susijungsi su Viešpačiu“. „Kristaus riteris, sakau aš, žudo ramia sąžine, o dar ramiau miršta. Kai jis miršta, jis naudingas sau, kai žudo – nauda Kristui (*Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit*)“[22]. Šiuo požiūriu tūkstančiai Viduramžių kovotojų ramia sąžine mirė savo ir visuomenės akyse prasminga mirtimi ne tik Šventojoje Žemėje, bet ir Pietų Prancūzijoje naikindami eretikus, katarus, Prūsijoje prievarta krikštydami slavus, Štedingene kankindami laisvuosius valstiečius[23].

Bet tik nuo 1200 m. Europos literatūroje sutinkama kraupi suasmenintos mirties figūra[24]. Apie 1195 m. buvęs trubadūras, vėliau cistersų vienuolis Helinandas Froidmontas siunčia mirtį, kad perspėtų draugus[25]: savąją „Morz“ (mirtį – *vert. past.*) jis apginklavo visais įmanomais agresijos atributais (tai rodo, kad dar nebūta ikonografinės tradicijos) – lanku, akmeniu, vėzdu, tinklu, kardu, skustuvu, pjautuvu ir ietim. „Die Tödin“ (nes lotynų, kaip ir romanų kalbose, mirtis yra moteriškos giminės) parodo viską, ką moka, šis elgesys vėliau Viduramžiais dažnai bus aprašomas: ji užklumpa iš pasalų, nesigaili jokio sluoksnio, keršija už neteisingumą, visus sulygina... Helinandas aiškiai suformuluoja mirties baimės ir gyvenimo džiaugsmo sąveiką: „Car cui deliz del siecle voint / Mout part de lui s'ame dolent“ (Nes pas ką žemėje ateina džiaugsmas, nuo to siela atsiskiria labai skausmingai)[26]. Ypatybes, kurios šiaip jau priskiriamos Dievui Teisėjui, jis perkelia mirčiai: „Morz seule set et adevine / Com chascuns est a droit proisiez“ (Tik viena mirtis žino ir numato, kaip teisingai įvertinti kiekvieną)[27].

Ko žmogui laukti, jei mirtis jau čia pat, – šie dalykai iš esmės nesiskyrė nuo tų, kurie ir anksčiau buvo skelbiami, tik dabar jie buvo itin smulkiai aprašyti. XII a. yra literatūrinio žanro – pomirtinio pasaulio vizijų – kulminacija; beveik visoms vizijoms būdinga ta pati struktūra, kadangi jos pagrįstos analogiškais mirties išgyvenimais: mirštančiojo sielą užpuola demonai, į pagalbą atskuba dangiškasis vadovas, pilna baimės, keršto ir atpildo regesių kelionė per kančių ir pasigailėjimo vietas, mirštantysis susitinka su sielomis, kurias jis pažįsta iš savo ankstesnio gyvenimo, Dievo nuosprendis jam, jo sielos sugrįžimas į kūną – tai pagrindiniai pavyzdžiai, iš kurių matyti, kaip buvo užrašoma toji vizija ir nesuskaičiuojamos jos variacijos nuo VII iki XIII amžiaus[28]. Beveik visoms joms bendra tai, kad kur kas išsamiau aprašomos kančių, o ne dangaus arba rojaus vietos – matyt, ano pasaulio baimė buvo daug didesnė negu pomirtinio pasaulio viltys. Pavyzdžiui, brandžiaisiais ir vėlyvaisiais Viduramžiais lotynų ir visomis Europos liaudies kalbomis labiausiai paplitusiame vizijų tekste, 1149 m. užrašytame *Visio Tnugdali*, vaizduojamas pragaras: tai pilnas degančių anglių slėnis, užtvertas geležine plokšte, ant kurios lydosi sielos, idant kaitroje atgimtų naujai kančiai; plaštakos pločio vinių tiltas, po kuriuo savo aukų tyko labai aukštos, ugnimi spjaudančios pabaisos; sparnuota pabaisa moterų vienuolių ir vyrų vienuolių sielas meta į ledinį ežerą, kur jos tampa nėščios gyvatėmis, draskančiomis jas iš vidaus; prie grotelių prirakintas velnias, pats kamuojamas ugnies, savo nagais traiško sielas...[29]

Skaistyklos, kaip trečiosios vietos tarp dangaus ir pragaro, koncepciją (tos trečiosios vietos jau seniai būta legendose ir liaudies katechezėje) XII a. pabaigoje teologai pavertė sąvoka, o XIII a. oficialia dogma; tuo, kad dvilypė struktūra buvo pakeista trilype, pasireiškė brandiesiems Viduramžiams būdingas polinkis į didesnę diferenciaciją. Nuo tada dažniau ėmė rodytis ir mirusieji; tokie pasirodymai nuo tol iki dabar aiškinami kaip vargšių sielų sugrįžimas iš skaistyklos. Rūpinimasis jomis, rodomas Bažnyčios pripažintomis formomis, yra liaudies pamaldumo elementas, perimtas iš vienuolinio gyvenimo sferos. Abato Odilono Kliuniečio (962–1049) dėka ypač imta puoselėti jų liturginį prisiminimą, *commemoratio*. Apie 1029 m. jis įvedė Vėlinių šventę, švenčiamą lapkričio 2 d., kadangi pats girdėjo kankinamųjų balsus iš Etnos[30].

XI ir XII a., kitaip negu ankstesniais laikais, daug glaudaus gyvųjų ir mirusiųjų sugyvenimo atvejų įrodymų[31]: laikinai arba ilgam būdavo apgyvendinamos netgi naujai įrengiamos kapinės „ad corpora defunctorum

sepelienda et ad homines recipiendos ad habitationem" (lavonų laidojimui ir kaip gyvenamoji vieta žmonėms priimti)[32]. Jos ir vėliau buvo daug mažiau atskirtos, negu mes esame įpratę matyti, kadangi – ypač kaime – kapinės buvo ir turgaus, ir švenčių aikštė. Mentaliteto istorijos implikacijas dar reikėtų aptarti, taip pat tai, kad buvo perkelta laidojimo vieta – anksčiau mirusieji laidoti už kaimo, dabar – parapinės bažnyčios teritorijoje; šis pokytis įvyko tarp VIII ir XI a. Šaltinių teikiama medžiaga leidžia kalbėti daugių daugiausia apie dvi priežastis: teisę į prieglobstį ir gyvenviečių statybos politiką; žinoma, didelę reikšmę turėjo ir poreikis laukti prisikėlimo bažnyčioje šalia šventųjų relikvijų. Prisikėlęs šventasis kaip patronas per Paskutinį teismą turėjo paimti savo globon savo parapijiečius.

4. Vėlyviesiems Viduramžiams būdingas lig tol nežinomas intensyvus rūpinimasis mirties valanda. Ji suvokiama kaip didelis skausmas:

„Se alchun poess comprende quel grand dolor ke sia [la morte],
Per mille carre d'oro ni per honor ke fia
No av sofrer la morte, tant el la temeria,
Ponera ke resustar devess a tuta via"[33].

[Jei suprastų kas nors, koks didžiulis yra mirties skausmas, tai nenorėtų jo nei už tūkstantį auksu pakrautų vežimų, nei už didžiausią garbę, taip jis jo bijotų, nors ir žinotų, kad tuoj pat prisikels.]

Nemaža dalis pomirtinio gyvenimo baimės sutelkta į šią paskutinę gyvenimo akimirką, šiaip ar taip, tai sekuliarizavimo simptomas. Nes visame kame kalbama apie šio žemiškojo gyvenimo, šio fizinio grožio[34], o ne anapusybės laikinumą – ir mirties šokiuose, kurių būta pačių įvairiausių literatūrinių ir vaizduojamojo meno variantų, raginusių atsidėti *meditatio mortis*, ir *ubi sunt* eilėraščiuose, legendose ir freskose, vaizduojančiose trijų mirusiųjų ir trijų gyvųjų susitikimą. „Dvigubuose [dviejų dangčių] kapuose" mirusysis pirma vaizduojamas jaunas, kupinas jėgų, o paskui kaip yrantis lavonas, kuris visas kirminų ir rupūžių valioje[35]. Bet kad nereiktų taip greit atsiskirti nuo žemiškosios būties, kilmingų mirusiųjų veidai būdavo dažomi[36], daromos mirusiųjų kaukės[37], per laidotuves naudojamas *effigies*[38], tam tikras portretas. Mirusieji gana dažnai būdavo balzamuojami[39], tai viena iš materialių priežasčių, kodėl atidarant garbaus asmens karstą pasklisdavo hagiografų liaupsinamas „šventumo kvapas"[40].

Pasauliečių myrį bent jau mieste (iš kur ir kilę dauguma mūsų šaltinių) galutinai sukrikščionino ne tik atitinkama literatūra ir liturgija. Kanoninė teisė gydytojams draudė duoti ligoniams vaistų: „iki jie para-

ginti, aplankys dvasinį gydytoją, t. y. nuodėmklausį". Ligoninės turėjo nepriimti ligonių, nepasiruošusių atgailauti: „kein kranker do uff genommen wurd der nit bereitet wer zubichten"[41]. Tai nebuvo nuostolis dvasininkams, nes nuodėmklausiui priklausė pinigai už išpažintį[42]. Ir kas gi drįstų atsisakyti paskutinio patepimo? Juk to meto maldingumo gyvenime Eucharistija vaidino nepaprastai svarbų vaidmenį. Tik tas, kas negalėjo sau to leisti![43]

Vėlyvaisiais Viduramžiais šitas svorio centro pasikeitimas pažadino troškimą kaip reikiant išmokti Dievui malonios, taigi eschatologinį saugumą užtikrinančios mirties: atsiranda literatūros žanras *artes moriendi*, mirties knygelė[44]. Iš pradžių tai buvo patarimai dvasininkams, tačiau netrukus jos buvo išverstos į liaudies kalbą ir iliustruotos medžio raižiniais; tai rodo, kad jos atitiko plačių sluoksnių interesus. Jose aprašoma gera ir bloga mirtis: viena vertus, pateikiami Nukryžiuotojo ir dangaus gyventojų samprotavimai, antra vertus, velnio pripaistytos mintys apie žemiškus reikalus, žmoną ir vaikus, namus ir turtą[45]. Ligonis raginamas „mielai mirti". Ši paskutinioji akimirka dar susijusi su teismu ir pomirtiniu gyvenimu (kaip rodo populiarūs Jeano Gersono, 1363–1429, arba Dionysius von Rijkelio, 1402/1403–1471, traktatai); tačiau tolesnėje istorijos eigoje pasibaigus Baroko epochai teismo ir ano pasaulio prisiminimas vis labiau blanksta, daugumai dabarties žmonių tie dalykai prarado reikšmę: liko tik mirties valandos baimė.

Vėlyvaisiais Viduramžiais didėjant „geros mirties", t. y. atgailos pilnos mirties, valandos reikšmei, ši trumpa paskutinioji gyvenimo akimirka nulemdavo, kas – išganymas ar prakeiksmas – laukia mirusiojo aname pasaulyje, ir gal kaip tik tai leido atsigręžti į pasaulietinį gyvenimą. Perdėtas mirties įsisąmoninimas ir pasaulietinės gyvenimo nuostatos stiprėjimas, regis, tiesiogiai susiję; *memento mori* sąlygojo intensyvesnį *carpe diem* ir buvo vienas iš faktorių, iš kurių vėliau išaugo sekuliarizuotas šios mūsų tikrovės pasaulėvaizdis. Reakcijos judėjimas *contemptus mundi* neįstengė plačiai įsisiūbuoti.

Tekstuose jau nuo brandžiųjų Viduramžių pabaigos, o dailėje apytikriai nuo 1300 m. mirtis sutinkama kaip savarankiška jėga, kaip veikianti asmenybė; šią raidą iš esmės sustiprino „juodosios mirties", buboninio maro, katastrofa. Ištisus šimtmečius Europoje nebūta maro, tačiau nuo 1348 iki 1350 metų jis pasiglemžė trečdalį gyventojų – neabejotina, kad tiems, kurie liko gyvi, tai buvo labai skaudus išgyvenimas. Didžiuliuose plotuose nebeliko žmonių, miškais apaugo ištuštėjusios gyvenvie-

tės, palikti kaimai. Viename Machaut (1300–1377, žinomas kaip reikšmingiausias *Ars Nova* kompozitorius) eilėraštyje 1348 metais užgriuvusi nelaimė motyvuojama taip, kaip buvo įprasta ją aiškinti:

„Quant Dieus vit da sa mansion
Dou monde la corruption
...
Pour justice et vengence prendre,
Fist la mort issir de sa cage,
Pleinne de forsen et de rage,
Sans frein, sans bride, sans loien,
sans foy, sans amour, sans moein,
...
Et par tout le munde couroit.
Tout touit et tout acouroit...“[46]

(Kai Dievas iš savo rūmų pamatė pasaulio sugedimą, jis paleido iš narvelio mirtį, kad padarytų teisingumą ir įvykdytų kerštą. Mirtis perbėgo per visą žemę, kupina niršulio ir įtūžio, nesutramdoma, nepažabojama, nesuvaldoma, be tikėjimo, be meilės, be saiko. Visus numarino, visus užpuolė...)

Tai pakankamai aiškiai parodo, kaip nuo Dievo, kuris yra visa ko pradžia ir sumanytojas, atskiriama vykdomoji valdžia – jai priskiriamos visos neigiamos savybės (panašus procesas vyko ir senojoje žydų religijoje atskiriant Jahvę ir šėtoną). Tai pavaizduota Jeano Mielot miniatiūroje *Išganymo veidrodis*, 1449, kur Dievas ne pats pasiunčia mirtį, o savo teises fomaliai suteikia mirčiai, perduodamas jai savo tris strėles ir antspauduotą dokumentą[47].

Anoniminiame XV a. vidurio eilėraštyje *Mors de la pomme* [Mirtis iš obuolio] (tai žodžių žaismas; abu žodžiai reiškia mirtį, ir pirmųjų žmonių obuolio atsikandimas, atnešęs pasaulin mirtį kaip atlyginimą už nuodėmę, ir šio obuolio sukelta mirtis) *la mort* giriasi vykdanti Amžinojo Karaliaus užduotį kaip *sergant criminel*[48]. Taip atsitolinama nuo Dievo įsiterpus pavaldžiai instancijai, galiausiai tai žingsnis į pasaulį, išsiverčiantį be Dievo kaip „aiškinamosios hipotezės“. Be to, dar esti daugybė paveikslų, kuriuose vaizduojamas Dangaus Karalius, pats naikinantis savo kūrinius maro strėlėmis[49].

XIV ir XV a. pradedama naujai vaizduoti mirties personifikaciją – tai nebe demoniška būtybė, o skeletas, iki pat XIX a. vyravęs ikonografijoje. Francesco da Barberino (1264–1348) knygos *Documenti d'amore* iliustracijose mirtis dar panaši į žmogų, tiesa, toji figūra turi keturis veidus ir dviem lankais taikosi visomis kryptimis į savo aukas[50], – šis vaizdavimo būdas prigijo ir antkapiniuose paminkluose. Tačiau mirtis vis labiau ima panašėti į griaučius: iš pradžių dar kaip dūlantis kūnas, per



Vincent de Beauvais. IŠGANYMO VEIDRODIS (1449)
Paryžiaus Nacionalinė biblioteka

kurio plyštančią odą boluoja kaulai[51], vėliau jau tik kaip skeletas[52]. Mirtis virsta mirusiuoju. Tai, kad mirtį nuolat bandoma modernizuoti, rodo, jog šis vaizdinys niekada nebuvo praradęs svarbos: vietoj strėlės ir lanko mirčiai įduodamas arbaletas[53] arba ji apginkluojama moderniu šautuvu[54]. Kad naikintojas noriai apginkluojamas toliašaudžiais ginklais, tradiciškai strėle[55], psichologijos požiūriu nesunku suprasti: jie pataikydavo aukai net nespėjus pastebėti šaulio (todėl jie laikyti neriteriškais).

Kalbant apie vėlyvųjų Viduramžių pomirtinio gyvenimo vaizdinių šaltinius, krinta į akis tai, jog, palyginti su brandžiaisiais Viduramžiais, rečiau vaizduojamos pomirtinio gyvenimo vizijos, kuriose vyrauja žinomi dalykai. Tačiau mokymo priemonės, kuriose pasakojama apie kitą pasaulį, gerokai išsiplėtė, tai vis „vizualaus pamaldumo" ženklai, apibūdinantys epochą. Daugybė senųjų eschatologinių vaizdinių buvo talpinama ir verčiama į kitas kalbas iliustruotuose rankraščiuose, o kiekviena gotikinė bažnyčia turėjo savą Paskutinio teismo portalą arba freską, kuriuose tvarkinga dangiškoji Jeruzalė buvo priešinama chaotiškiems pragaro nasrams; veik kiekviename didesniame mieste miestelėnai, persirengę angelais ir velniais, nuteisintaisiais ir pasmerktaisiais, dienų dienas leisdavo vaidindami scenoje Paskutinį teismą – arba užbėgdami jam už akių.

Mirusiųjų, teisingiau, jų vargšių sielų hipostazės dabartiškumas vėlyvaisiais Viduramžiais darė labai didelę įtaką ir aukštosios kultūros raiškai. Vargšių sielų kultas įsitvirtino liturgijoje, paraliturgijoje ir brolijose[56], tai liudija nepaprasta daugybė mišių, aukojamų už sielas, taip pat gausiai statomi altoriai ir koplyčios, skirti mirusiųjų sieloms[57] (pvz., All Saints College – Visų Šventųjų koledžas Oksforde). Yra žinoma, kaip glaudžiai nuodėmių atleidimas buvo susijęs su vargšių sielų kultu – kaip atpildo kančia seikėjama metais, taip ir jos priešnuodis, nuodėmių atleidimas, matuojamas pinigais; tai merkantilinio mąstymo požymiai[58]. Antai iš testamentų sužinome, jog, pvz., Pietų Prancūzijoje nuo XIV a. II ketvirčio šuoliškai padaugėjo aukų ir mišių už vargšes sielas, ir amžiaus pabaigoje tai jau tapo visuotinai priimtina[59] („lego... bassino animarum Expurgatoris..."[60]).

Be to, mirusiųjų pasirodymais Viduramžių pabaigoje taip susidomi net ir teologai, jog atsiranda žinynai egzorcistams, kuriuose pateikiami įvairiausi klausimai – vienus būtina užduoti dvasioms, pasirodančioms iš skaistyklos, kitus – dvasioms iš pragaro[61]. Laikyta visai tikėtinu dalyku, kad mirusiojo dvasia galinti užpulti gyvąjį, todėl ją būtina išvaryti, apie tai buvo rašoma populiariame kūrinyje *De spiritu Guidonis* (1323)[62].

Net mokslininkai leidosi įtikinami tokiomis vaiduoklių istorijomis: Arntui Buschmannui, pasiturinčiam ūkininkui iš Duisburgo apylinkių, 1437–1438 m. daugybę kartu buvo pasirodęs jo senelis. Šis jo prašęs išvaduoti jį iš skaistyklos bausmių, kurias jis kaip vaiduoklis turėjo iškęsti nuo velnio žemėje. Aiškiaregis buvo taip sukrėstas, jog net išmoko rašyti, norėdamas perspėti aplinkinius apie gyvenimo anapus kančias; jis nuvyko į Romą, kad įteiktų savo užrašus popiežiui, ir vėliau pats tapo dvasininku. Žemutinėje Frankonijoje 1444 m. sukurtas tekstas irgi padarė didelę įtaką, nes jis išplito iki danų kalbos arealo ir, išverstas į lotynų kalbą, tarptautiniu mastu pasidarė prieinamas *litterati*[63]. Yra ir kolektyvinių pasirodymų. Jokūbo Voraginiečio *Legenda aurea* ir vėlyvosios gotikos tapyboje dažnai vaizduojama „paslaugių mirusiųjų" istorija, kurie, atsikėlę iš savo kapų kapinėse, gelbsti nuo priešų tuos, kurie už juos meldėsi[64]. Legendą galima atsekti nuo Cluny laikų pavyzdinės literatūros iki pat dabarties[65].

Mentaliteto istorija dar turi ištirti šias mutacijas: kaip per itin trumpą laiką požiūris į mirusiuosius didelėje Europos dalyje Reformacijos dėka taip radikaliai galėjo pasikeisti. Ta pati karta, kuri dar visai neseniai nesuskaičiuojamas savo gyvenimo valandas skirdavo maldoms už mirusiuosius, nemenkus pinigus išleisdavo vargšių sielų kultui ir kuri tokios pat pagalbos tikėjosi ir iš savo vaikų, staiga atsisakė tikėti skaistykla, mirusiųjų pasirodymais ir skaistyklos vizijomis. Europa suskilo į dvi zonas, kurios pasižymėjo visiškai skirtingu požiūriu į mirusius protėvius.

IŠNAŠOS

[1] BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 2, 13 – [2] VEIT, passim – [3] R. ZINNHOBLER, Der hl. Wolfgang, Linz 1975, 32. Kiti pavyzdžiai iš: H. FICHTENAU, Lebensordnungen des 10. Jh. s, Stuttgart 1984, I, 288, 291 – [4] P. BOGLIONI, La mort dans les prèmiers hagiographies latines: SUTTO, 183–210, 189 ir t. – [5] K. WEINHOLD, Altnordisches Leben, ND Graz 1977, 315 ir t. Mūsų temai ne itin naudinga: B. GOTTSCHLING, Die Todesdarstellung in den Islendingasögur, Frankfurt 1986 – [6] DINZELBACHER, Schwelle, passim; TAS PATS, Visionsliteratur, 44 ir t., 86 ir t. – [7] DINZELBACHER, Vision, 90–115 – [8] P. DINZELBACHER, The Ways to the Other World in Medieval Literature and Art: Folklore 97 (1986), 70–87; TAS PATS: Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo: Quaderni medievali 23 (1987), 6–35 – [9] DINZELBACHER, Visionsliteratur, 1–14 – [10] BOGLIONI (žr. 4 išn.), 193, 202 ir t.; GOEZ, 131 ir t. – [11] Les Pleurants dans l'Art du Moyen Age en Europe (Katalog), Dijon [2]1971 – [12] GOEZ, 125 ir t.; H. HOUBEN, La realità sociale medievale nello specchio delle fonti commemorative: Quaderni medievali 13 (1982), 82–99, 94 – [13] Plg. Lexikon d. Mittelalters 3, 1985, 1533 t. – [14] C. LECOUTEUX, Les nains et les elfes au moyen âge, Paris 1988 – [15] C. LE-

COUTEUX, Romanisch-germanische Kulturberührungen am Beispiel des Mahls der Feen: Mediaevistik 1 (1988), 87–99 – [16] H. R. ELLIS, The Road to Hel, Cambridge 1943 – [17] GREGOR V. TOURS, *Historia Francorum* 5, 14 – [18] DINZELBACHER, Vision, 94 ir t. – [19] H. FUHRMANN, Einladung ins Mittelalter, München [3]1988, 76 – [20] *The Grave* (Altenglische Lyrik, sud. R. BREUER/R. SCHÖWERLING, Stuttgart 1972, 80 ir t.) – [21] Cit. HAAS, 119 (be komentarų); plg. P.-E. NEUSER, Heinrich v. Melk: Die deutsche Literatur des MA, Verfasserlexikon, III, 1981, 787–797 – [22] BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De laude novae militiae* 1, 4 (Sämtliche Werke I, sud. G. WINKLER, red. P. DINZELBACHER, Innsbruck 1990, 270–277) – [23] F. HEER, Kreuzzüge – gestern, heute, morgen?, Luzern 1969 – [24] Jau nekalbant apie keletą kitų, Biblijos įkvėptų pasažų. – [25] *Poèmes de la mort de Turold à Villon*, sud. J.-M. PAQUETTE, Paris 1979, 66–105. Literatur im Lexikon d. Mittelalters 4, 1989, 2121 ir t. – [26] *Vers* Str. 25 (ten pat, 84), plg. 29 (ten pat, 88) – [27] *Vers* Str. 33 (ten pat, 90) – [28] Pavyzdžių pateikia DINZELBACHER, Visionsliteratur, passim – [29] Bibliografiją pateikia P. DINZELBACHER, The Latin Visio Tnugdali and its French Translations: TH. KREN (Sud.), Margaret of York, Simon Marmion, and the Visions of Tondal, Malibu/Cali. 1992, 111–118 – [30] JOTSALDUS, *Vita Odilonis* 2, 13 (Patrologiae latinae cursus completus, sud. J.-P. MIGNE, Paris 1844 ir t., 142, 927 B); PETRUS DAMIANI, *Vita Odilonis* 10 ir t. (ten pat, 144, 936 ir t.) – [31] ZADORA-RIO, passim – [32] Ten pat, 174 – [33] BONVESIN DA LA RIVA (1240–1313), *Libro delle tre scritture* l, 180 ir t. (BONVESIN DA LA RIVA, Volgari Scelti, sud. V. P. S. DIEHL/R. STEFANINI, New York 1987, 394) – [34] Tekstus pateikia HUIZINGA, 162 ir t. – [35] K. BAUCH, Das mittelalterliche Grabbild, Berlin 1976 – [36] HUIZINGA, 165 – [37] HAAS, 69 ir t. – [38] Literatūra: Lexikon d. Mittelalters [3]1985, 1598 ir t. – [39] HAAS, 64 ir t.; G. GRUPP, Kulturgeschichte des MA, IV, Paderborn 1924, 103 ir t.; A. SCHULTZ, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger, ND Osnabrück 1965, II, 464–468 – [40] Plg. B. KÖTTING, Wohlgeruch der Heiligkeit: Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergbd. 9 (1982), 168–175 – [41] GEILER VON KAYSERSBERG, *Totenbüchlein* (JOHANNES GEILER VON KAYSERSBERG, Sämtliche Werke I, sud. V. G. BAUER, Berlin 1989, 13) – [42] R. SEBOTT, Beichtpfennig: Lexikon d. Mittelalters 1, 1980, 1819 – [43] J. TOUSSAERT, Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age, Paris 1963, 209 ir t. – [44] A. CHENÉ-WILLIAMS, Vivre sa mort et mourir sa vie: l'art de mourir au XVe siècle: SUTTO, 169–182; TIHON, passim – [45] TENENTI, passim – [46] *Le Jugement dou Roy de Navarre*, 348 ir t. (Ouvres de GUILLAUME DE MACHAUT, sud. E. HOEPFFNER, Paris 1908, I, 149) – [47] Paris, Bibliothèque Nationale, ms. fr. 6275, f. 1 (P. ARIÉS, Bilder zur Geschichte des Todes, München 1984, Abb. 231; plg. TENENTI, 35, išn. 56) – [48] Poèmes, 244 – [49] DINZELBACHER, Gottheit, passim – [50] Ten pat, Abb. 22 – [51] Pvz., ten pat, Abb. 21, 23 ir t. – [52] C. BLUM, Recherches sur les fonctions épistémologiques d'une représentation allégorique: l'exemple de l'apparition en Occident de la Mort en squelette: Journal of Medieval and Renaissance Studies 15 (1985), 13–27 (Pizos Campo Santo Monumentale freskų datavimo – apie 1360 – nebegalima laikyti tiksliu) – [53] Tai buvo kadaise dvigubam portretui priklausęs atvaizdas Godesbergo šv. Aloyzo bažnyčioje (1480/85), kurį perpiešė J. WIRTH, La jeune fille et la mort, Genf 1979, Fig. 30 – [54] Mirties pergalingas žygis Moksleivių bažnyčioje Clusone'o mieste (Bergamo, 1485), kurį perpiešė COSACCHI, Tf. XIX/4 – [55] DINZELBACHER, Gottheit, 41 ir t. – [56] Plg. Le mouvement confraternel au moyen âge. France, Italie, Suisse (Coll. de l'ecole française de Rome 97), Rom 1987 – [57] G. ir M. VOVELLE, Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe–XXe siècles, Paris 1970 – [58] CHIFFOLEAU, passim – [59] J. CHIFFOLEAU, Pratiques funéraires et images de la mort à Marseille, en Avignon et dans le comtat Venaissin (vers 1280 – vers 1350): Cahiers de Fanjeaux 11 (1976), 271–303, 294 ir

t. – [60] Cit. ten pat, 349 – [61] J. DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jh.s, Reinbek 1985, 113 ir t. – [62] N. F. PALMER, Visio Tnugdali, München 1982, 404 ir t. – [63] Ten pat, 401 ir t.; H. BECKERS, A. Buschmann: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon, I, 2 1978, 1142–1145 – [64] F. C. TUBACH; Index exemplorum (Folklore Fellows Communications 86/204), Helsinki 1969, nr.1464 a; L. RÖHRICH, Dankbarer Toter: Enzyklopädie des Märchens, III, 1980, 306–322 – [65] L. RÖHRICH, Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, sud. P. DINZELBACHER/D. BAUER, Paderborn 1990, 419–465, 425 ir t., 455–458.

BIBLIOGRAFIJA

E. BAUER, Die Arme Seelen- und Fegefeuervorstellungen der altdeutschen Mystik, Diss. Würzburg 1960 – T. R. S. BOASE, Death in the Middle Ages, London 1972 – A. BORST, Drei mittelalterliche Sterbefälle: TAS PATS, Barbaren, Ketzer und Artisten, München 1988, 567–598 – H. BRAET/W. VERBEKE (Sudarytojai), Death in the Middle Ages, Leuven 1983 – L. BREURE, Doodsbeleving en levenshouding. Een historisch-psychologisch studie betreffende de Moderne Devotie in het Ijsselgebied in de 14e en 15e eeuw, Hilversum 1987– J. CHIFFOLEAU, La comptabilité de l'au-delà, Rom 1980 – S. COSACCHI, Makabertanz, Meisenheim 1965 – P. DINZELBACHER, An der Schwelle zum Jenseits, Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich, Freiburg 1989 – P. DINZELBACHER, Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des Spätmittelalters und der Renaissance: Analecta Cartusiana 117/2 (1986), 5–138 – P. DINZELBACHER, Das Fegefeuer in der schriftlichen und bildlichen Katechese des Spätmittelalters: Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie, Würzburg, spausdinama – P. DINZELBACHER, Jenseitsvisionen: Enzyklopädle des Märchens, spausdinama – P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Visionsliteratur, Darmstadt 1989 – P. DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981 – P.-A. FEVRIER, La tombe chrétienne et l'au-delà: Colloques internationaux du CNRS 604 (1984), 163–183 – W. GOEZ, Die Einstellung zum Tod im Mittelalter: W. HARMS (Sud.), Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod, Göttingen 1976, 111–153 – A. GUIANCE, Muertes medievales, mentalidades medievales, Buenos Aires 1989 – A. M. HAAS, Todesbilder im Mittelalter, Darmstadt 1989 – R. HAMMERSTEIN, Tanz und Musik des Todes, Bern 1980 – J. HOGG (Sud.), Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance Literatur (Analecta Cartusiana 117), Salzburg 1986 – J. HUIZINGA, Herbst des Mittelalters, Stuttgart 1987, 159–176 – L. E. JORDAN, The Iconography of Death in Western Medieval Art to 1350, Diss. N. Dame 1980 – J. LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984 – C. LECOUTEUX, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter, Köln 1987 – P. V. MOOS, Consolatio, München 1971/72 – N. OHLER, sterben und Tod im Mittelalter, München 1990 – H. PLATELLE, La mort précieuse: Revue Mabillon 288 (1982), 151–174 – A. PRIETO, El sentimento de la muerte a través de la literatura española (siglos xiv y xv): Rivista de literaturas modernas (1960), 115–170 – A. B. ROOTH, Döden och den svarta oxen, Uppsala 1985 – H. ROSENFELD, Tod: Lexikon der christlichen Ikonographie IV, Rom 1972, 327–332 – J.-C. SCHMITT, Les revenants dans la societé féodale: Le Temps de la Réflexion 3, 1982, 285–306 – R. SPRANDEL, Mentalitäten und Systeme, Stuttgart 1972, 35–42 – K. STÜBER, Commendatio animae. Sterben im Mittelalter, Bern 1976 – C. SUTTO (Sud.), Le Sentiment de la Mort au Moyen Age, Montréal 1979 – J. TAYLOR (Sud.), Dies irae. Death in the Middle Ages, Liverpool

1984 – A. TENENTI, La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle, 1983 – P. TIHON, Fins dernières: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique 5, 1962, 355–382 – P. TRISTRAM, Figures of Life and Death in Medieval English Literature, London 1976 – L. A. VEIT, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg 1936, 183–209 – E. ZADORA-RIO, The Role of Cementeries in the Formation of Medieval Settlement: C. L. REDMAN (Sud.), Medieval Archaeology, Binghampton 1989, 171–186 – C. ZALESKI, Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times, New York 1987.

Peter Dinzelbacher

1. Naujaisiais amžiais fizinė ir religinė-kultūrinė mirties visaesamybė pamažu išsumiama iš institucijų ir mentaliteto. Tam tikras pažiūras bei praktikas formavo konfesionalizacija, antra vertus, vykstant sekuliarizacijai, krikščioniškas mirties aiškinimas prarado hegemoniją: sekuliarizacija pabrėžė pasaulio baigtinumą, o mirtį aiškino ne kaip perėjimą, bet kaip baigtį. Taip pat turėjo reikšmės tai, kad Naujųjų amžių pradžioje gyventojų mirtingumas dar buvo didelis, žmonės mirdavo sulaukę labai nevienodo amžiaus, tačiau Naujaisiais amžiais vidutinė gyvenimo trukmė gerokai išaugo, o medicina įgalino saugų gyvenimą. Vis dėlto metodikos požiūriu nelengva per aukštąją kultūra pasiekti liaudies kultūrą, o pro gedulo normas bei socialinę architektūrą pamatyti tikrąjį požiūrį į mirtingumą ir netektį.

2. Viduramžiais kaip idealas vyravęs „geros mirties" įvaizdis būdingas ir Naujųjų amžių pradžiai, tai pasirengimas atsisveikinti su šeima ir draugais, susitaikymas, socialiniu ir religijos požiūriu privaloma išpažintis ir kunigo teikiamas nuodėmių atleidimas. Laikas nuo XIV iki XVIII a. buvo paženklintas netikrumo, kurį sukeldavo ankstyva, nelaukta, dažnai masinė mirtis. Rezignacija, netikrumas ir pesimizmas nuolat ataidėdavo XVI a. laidotuvių pamoksluose, tai buvo žymė epochos[1], kurioje ir normaliais laikais beveik pusė gyventojų mirdavo nesulaukę 20 metų, o mirtis lankydavosi kiekvienoje amžiaus grupėje[2]. Epidemijos, kaip antai maras, sukėlė „climat d'angoisse chronique"[3], kadangi jos iš esmės galėdavo nusinešti kiekvieno žmogaus gyvybę ir dažnai pakirsdavo net potencialiai geresnes apsisaugojimo galimybes turinčius turtinguosius. Su maro sąlygotu visuomeninio gyvenimo žlugimu, epideminės mirties masiškumu ir staigumu nepajėgdavo susidoroti įprastos kovos priemonės. Dėl šio netikrumo, taip pat dėl konfesinio susiskaldymo dar labiau padaugėjo religinių raštų apie gerą mirtį, kurie tęsė vėlyvųjų Viduramžių *ars moriendi* tradiciją.[4]

Krikščioniškoje Europoje XI–XVII a. tikėjimas „nemirtinga siela" įsitvirtino visuose mentalitetuose[5]. Tačiau Reformacijos sukurtas malonės ir nuteisinimo mokslas radikaliai nusigręžė nuo katalikybės puoselėtų pomirtinio gyvenimo vaizdų ir laidojimo ritualų ir pareikalavo naujo

požiūrio į mirusiuosius. XIII a. katalikiška skaistyklos samprata buvo paskelbta dogma, tad dabar buvo galima viltis maldomis, išmalda ir mišiomis paveikti mirusiojo išganymą; taip implikuotas gyvųjų ir mirusiųjų bendravimas[6]. Pasak protestantų mokslo, egzistavo tik dangus arba pragaras, kaip amžinojo gyvenimo vieta, todėl maldos bei mišios už mirusiuosius pasidarė nebereikalingos.

Pirma, protestantų mokslas apie mirtį sumažino dvasininkų įtaką laidotuvėms ir pabrėžė pasaulietinės bendruomenės vaidmenį[7]. Kalvinistinėje Ženevoje, Bazelyje ir Berne buvo laidojama ir visiškai be Bažnyčios[8]. Hamburgo 1529 ir 1555 m. Bažnyčios įstatuose nebeminimos laidotuvės[9], o 1552 išleistoje *Book of Common Prayers* (Bendrųjų maldų knygoje) panaikintos maldos už mirusiuosius[10]. Gedulinės mišios ir metinės maldos kaip nusistovėjęs ritualas pasidarė nereikalingos. Antra, užkrovus patiems mirusiesiems visą jų atsakomybę Dievui, iškilo reikalas kitaip organizuoti su gedulu ir laidotuvėmis susijusią veiklą. Be abejo, gyvieji turėjo ne tik Biblija pagrįstą teisę, bet ir pareigą gedėti, tačiau ji buvo griežtai apribota. „Saiką ir krikščionišką kuklumą“, taip pat pasirengimą, „kad jūs visi neprieštaraudami atsiduotumėte Dievo valiai“[11], primindavo laidotuvių pamokslai. Trečia, kitaip negu Viduramžiais, nebebuvo pabrėžiama mirties valanda, tačiau visu dogmos griežtumu mirtis buvo įjungta į gyvenimą. Nesaikingas sielvartas buvo traktuojamas kaip egoistinis savojo Aš iškėlimas, netektis veikiau turėjo akinti rūpintis savo sielos išganymu Dievui maloniu gyvenimu[12].

Reformacija pakeitė pomirtinio gyvenimo ir išganymo vaizdinius; šie pokyčiai neilgai trukus paliko žymę testamentuose: daug mažesnis prancūzų ir anglų protestantų skaičius nurodydavo, kokios turėtų būti aukojamos mišios, įrašydavo įpareigojimus, vadinamuosius legatus, bei pastabas, kokia turi būti jų laidojimo vieta; anglų testamentuose sumažėjo ir religinių posakių.[13] Tačiau su pačia mirtimi susijusios normos išliko nepakitusios. Susitaikymas su kitais, tikro tikėjimo įrodymas mirties patale atsakant į užduodamus klausimus, taisyklės, kuriomis apibrėžiamas mirštančiojo elgesys, netgi jo judesiai bei mimika – jam nederėjo „ūkauti kaip gervė ar kregždė“[14] – ir protestantų buvo laikomi „gera mirtimi“[15]. Sunormintas laidotuvių pamokslų nepritarimas nekrikščioniškos mirties pavyzdžiams rodo, kad norma ir realybė skyrėsi[16]. Šaltiniai leidžia įsitikinti, kad būta ir „didelės nuoširdžios baimės“[17], ir noro ilgiau gyventi; pasiruošimo idealas reikalavo, kad liga visus suburtų, o dalyvaujantieji būtų geranoriškai nusiteikę[18].

Socialinio įjungimo pobūdis irgi mažai keitėsi. Laidotuvės buvo bendruomenės pasaulietinės kultūros dalis, ir taip, kaip kūdikio gimimas arba vestuvės, buvo viešas „visų namų", kaimynų ir kaimo reikalas. Nepaisant teologinių individualizavimo tendencijų, mirtis abiejose konfesijose buvo *communautaire;* velioniui – kaip namų, kaimo, cecho bendrijos nariui – laidotuvių ritualuose būdavo skiriamas didžiausias dėmesys. Tai taip pat galėjo būti pinigai laidotuvėms arba velionio artimųjų reintegracija į kolektyvą, bet sykiu ir kenčiančiųjų bei liūdinčiųjų privatumo stoka arba socioreliginis spaudimas mirties valandą[19].

Nepaisant *vanitas* ir *ars moriendi* topų, socialinė nelygybė mirties atžvilgiu išliko. Vargšai ir benamiai negalėjo sau leisti krikščioniškai mirti „visame name"[20] nei užsakyti gedulines mišias, kasmetines pamaldas ir dideles gedulingas procesijas. Ir protestantiška laidotuvių forma gali būti laikoma kompensaciniu ritualu bei paskutine saviraiškos forma: tik dėl masių spaudimo buvo leista skaityti šventus tekstus ir sakyti laidotuvių pamokslus[21]; biografijos duomenimis papildytus ir po to atspausdintus laidotuvių pamokslus galėjo sau leisti tik *notables.* Protestantų ir katalikų laidotuvių klasės buvo skirtingos. 1581 m. Prancūzijoje priimtame reglamente buvo numatytos penkios laidojimo klasės keturiasdešimčiai procentų aukštesniųjų sluoksnių gyventojų. Liuteroniškos-kalvinistinės privačios laidotuvės ir katalikiško prašmatnumo atsisakymas[22] buvo būdingas Prancūzijos mažumai, kuri iki 1660 metų savo mirusiuosius galėjo laidoti ištisą dieną, tačiau be varpų ir kitų ceremonijų, nuo 1661 metų jau tik apyaušriu ir temstant, dalyvaujant ne daugiau kaip 10 lydinčiųjų[23]. Tačiau Hamburge dažnai pasitaikydavo ekstravagantiškų laidotuvių, tai būdavo ilgas ir išlaidus socialinis ritualas[24]. Niurnbergo miesto taryba nuo 1611 iki 1785 m. išleido 14 laidotuvių nuostatų; juose velioniai buvo skirstomi į „kilnius numirėlius", kurie būdavo laidojami dalyvaujant dvasininkams (miestelėnai tarybos nariai laidoti dalyvaujant kartais net aštuoniems diakonams), į „vargšus numirėlius" (šie laidoti be dvasininko) ir „vaikus numirėlius"[25]. Meisene ir Fogtlande nuo 1533 m. ceremonijos skyrėsi priklausomai nuo to, ar mirė „ein gemein Mensch" [paprastas žmogelis], ar „jemants von mittelmessigen burgern" [kas nors iš vidutiniųjų miestelėnų] arba „jemants von redlichen leuten" [kas nors iš garbingų žmonių][26]. Visoms laidotuvėms bendra tai, kad procesijoje turėjo eiti ir kas nors iš nelaimės paliestų namų.

XVII a. teologiniai diskursai vėl suartėjo; *quotidie morior,* mirties įžengimas į gyvenimą, sukūrė ir potridentinę reformų siekusią katalikybę,

tad apibendrinant ir visai Kontrreformacijos laikų Europai pritaikant Prancūzijos katalikų elito diskursą, galima sakyti, kad ir katalikai, ir reformatai laikė gyvenimą mirties prieangiu[27]. Valdydamos individą paskutiniųjų „rites de passage" kontrole, abi konfesijos stengėsi valdyti gyvenimą mintimi apie mirtį, nors abi, nepaisant XVII a. sentimentalizmo[28], neprarado „dolorisme". Būtent mirties valanda „skaistyklos amžiuje", kai žmogaus gyvenimas užsibaigdavo sulaukus šiek tiek daugiau negu 30 metų, buvo inscenizuojama kolektyviai. Aukštųjų sluoksnių atstovų agonija buvo laikoma pavyzdine, ši brangi instrumentuotė, įveikusi karaliaus rūmų ir bajorų dvarų sienas, iš dalies paplito buržuazijoje, kai kada, bent jau dėl susirinkusiųjų arba inscenizuojant dievobaimingumą, jos neatsisakydavo ir žemutiniai sluoksniai[29]. Visi diskursyvūs žanrai, ne tik pamokslai, bet ir literatūra, *Calendriers des Bergers, danses macabres* bei mokykliniai skaitiniai nešė mirtį į gyvenimą[30]. Tiesa, dar būtina išsiaiškinti, ar ir kaip labai mirties suvokimas iš tiesų įsišaknijo kasdienybės mentalitete[31], kadangi pati mirties valanda, viena vertus, buvo vertinama kaip gero gyvenimo rezultatas, tačiau, antra vertus, teisingai „inscenizuota" galėjo kompensuoti gyvenime padarytus nusižengimus. Būtent barokinis mirties *grand cérémoniel* veikiau implikuoja Viduramžių ir Naujųjų amžių tolydų koncentravimąsi ties mirties valanda.

Priešingai, viešai išgyvenamas sielvartas, iš esmės prabanga ikimodernioje visuomenėje, kurioje mirtingumas buvo itin didelis, buvo ypač stipriai kritikuojamas aukštosios kultūros. Jokiu būdu negalima sakyti, kad abejingumas, kurį rodė kiekviena socialinė grupė, buvo tikras; veikiau po juo būdavo slepiama neviltis, apimdavusi regint, kaip mirtis šienauja įvairiausio amžiaus žmones[32]. Viena vertus, kultūros elitas slėpė sielvartą ir skausmą po sausa kalba, kuria *livres de raison* buvo užsimenama apie artimųjų mirtį[33], antra vertus, tuos jausmus išliedavo nudailintuose savo laidotuvių ir gedulo ritualuose. Tačiau liaudiškos išgertuvės, kurios ne tik malšino pasilikusiųjų skausmą, bet ir turėdavo nuskandinti velionio nuodėmes, buvo puolamos.

Konfesijos dažnai bergždžiai kovojo su religinių ir maginių ritualų bei praktikų maišymu[34]. Iš prieštaringų vaizdinių kildavo daugelis bendruomenės veiksmų, tokie kaip kaimynų budėjimas prie mirusiojo, kuris iki pat XX a. buvo laikomas namo sergėjimu nuo mirusiųjų. Ne tik buvo skambinama varpais, bet ir išpilamas iš dubenėlių vanduo, sustabdomas laikrodis, apverčiamas veidrodis ir perstatomas maistas, kad visa tai neprapultų kartu su numirėliu, atidaromi langai, kad sielai būtų leng-

viau išeiti[35]. Daugelis šių apsitvėrimo ritualų pergyveno sekuliarizaciją.

3. Tačiau vienu lemtingu požiūriu, kovoje už „padorias“ kapines, nugalėjo auklėjimą diegiančios konfesijos ir taip atsitiktinai prisidėjo prie susvetimėjimo, kuris būdingas Naujausiems laikams[36]. Pradėta kritikuoti kapines, kurios nuo Viduramžių buvo vidury kaimo arba miesto. Dėl to niekada netrūkdavo prietaringų įsivaizdavimų ir apie mirusiųjų artumą, ir apie jų sugrįžimą, be to, kapinės buvo naudojamos ir kasdieniame gyvenime kaip ganykla arba turgaus aikštė, todėl jos buvo kasdienio gyvenimo sankirtos taškas. Tokie dalykai palaikė ir ugdė paprastą familiarumą, tačiau „kuklesnės“, taigi „tikros“ religijos vardan nuo XVII a. Prancūzijoje buvo paskelbta daugybė Sinodo nutarimų, jog būtina bent jau aptverti kapines ir taip jose sustabdyti nuolatinį viešą judėjimą[37]. XVIII a. valstybė sveikatos politikos sumetimais ir su Bažnyčios parama ėmėsi perkelti kapines prie gyvenviečių; šie veiksmai buvo smarkiai puolami, tačiau oponentų argumentai veikiau buvo pagrįsti ne religija, o finansiniais išskaičiavimais, o tai aiškiai neišreikšta nuoroda į slaptą bažnytinės kampanijos sėkmę. Nuo 1750 m. pačioje gyvenvietėje esančios kapinės beveik visur buvo uždarytos ir prarado šimtmečių senumo socialinės susitikimų vietos funkciją. Nuo XVIII a. pabaigos mirusiųjų lankymas tampa sąmoningu aktu, šeimos ritualu per Vėlines.

Kapinių iškėlimas vyko šimtmečio gilaus nukrikščioninimo fone, krikščioniškam mirties interpretavimui pamažu prarandant absoliučią hegemoniją ir pradėjus formuotis mirties kaip lūžio vaizdiniui. Testamentai virto paprasčiausiais dokumentais, tai aiškiausiai atspindėjo pakitusį požiūrį į pomirtinį gyvenimą[38]. Kontrreformacijos laikais dar kartą pasipylė gausios aukos Bažnyčiai, negailėta išmaldų vargšams arba mišių už mirusiuosius[39], tačiau nuo 1760 m. testamentu įpareigotų gedulinių mišių ir aukojimų skaičius drastiškai smuko. XVII a. pabaigoje tik maždaug 25 procentai gyventojų nenurodydavo laidojimo vietos, tačiau XVIII a. antroje pusėje šis santykis pasikeitė. Naujausiais laikais, kai vaidmenų pasiskirstymas šeimoje tapo labiau pagrįstas afektais, laiduoti „tolesnį gyvenimą“ galėjo nebe pamaldumo įrodymas, o (šio pasaulio) šeimos strategija. Testamentas ir mirties patalas daugiau nebebuvo glaudžiai susieti, daugiau kaip pusė jų būdavo surašoma iš anksto. Net religiniuose traktatuose apie „gerą mirtį“ to būdavo reikalaujama dėl paprastai neišvengiamų teisinių konfliktų[40], o ne dėl savo sielos ramybės. Rafinuotesnė tapo socioreliginė gedulo raiška, testatoriai vis dažniau atsisakydavo

barokinio pompastiškumo[41]. Vokietijos miestuose susikūrė savanoriškos miestelėnų draugijos, kurios norėjo supaprastinti arba ir visiškai panaikinti šeimos gedulą[42]. Tačiau aukštuomenės gedulo ritualas tebebuvo toks nudailintas, kad prireikdavo specialių instrukcijų knygų; vis labiau populiarėjantys pranešimai apie mirtį ir raštiškas kvietimas į laidotuves aiškiai atspindėjo socialinę hierarchiją.

4. XVII a. prasidėjęs procesas – mirties sfera tapo privatus šeimos reikalas – XIX a. akivaizdžiai suintensyvėjo; tai būta lemiamo pokyčio[43]. Svarbiausia buržuazinės šeimos ir meilės ideologijos problema tapo „kito mirtis"[44], taigi apleistumo problema. Pabrėžiant afektyvaus ryšio išskirtinumą ir intensyvumą, itin dramatiška problema turėjo tapti žmogaus gedėjimas. *Manie de la famille* [šeimos manija] taip išplito, kad palietė net šeimyninius kapus, kurių skaičius Prancūzijoje išaugo nuo 54 procentų 1840 metais iki 90 procentų po 1870 metų[45]. Naujas mirusiųjų kultas davė pradžią auksinei mauzoliejų erai ir pavertė kapines parkais ir skverais, atminties vietomis, kurios veikiau pabrėžė mirusiųjų buvimą, o ne jų išnykimą[46]. Pomirtinio gyvenimo vaizdiniuose, kuriuose XVI ir XVII a. teocentrinis dangus virto antropocentriniu buržuazinės visuomenės dangumi, būdavo iškeliamas šeimos ir mylinčiųjų susivienijimas[47].

Dėl „sušeimėjimo" proceso mirti savo namuose buvo neabejotinas buržuazinis idealas[48]. Mirti ligoninėje reiškė statuso praradimą, nes tokia mirtis implikavo gyvenimą be šeimos ir be pinigų. Kas negalėjo sumokėti ligoninės ir laidojimo išlaidų, buvo priverstas skaitytis su žeminančiu pavojumi, kad jo palaikai bus atiduoti patologiniams tyrinėjimams ir taip, galimas daiktas, bus pakenkta „padoriam" perėjimui į aną pasaulį[49]. Anglijoje vienas ketvirtadalis iš 24 milijonų svarų sterlingų žemutinių gyventojų sluoksnių indėlių buvo skirtas jų laidotuvėms[50]; šis reiškinys implikuoja gilią negarbingų laidotuvių baimę.

XIX a. gerėjant medicininiam aptarnavimui ir didėjant biurokratizavimui, Bažnyčios ir kunigo funkcijos pamažu sėkmingai perėjo valstybei ir gydytojui. Jei Naujųjų amžių pradžioje artimieji ir gydantieji privalėdavo vėliausiai antrąją ligos dieną pranešti kunigui, tai dabar kaip svarbiausias asmuo tarp mirštančiojo ir susirūpinusių artimųjų atsistojo gydytojas kaip nauja kompetentinga instancija. Vis dėlto medicinos augimas buvo naudingas pirmiausia visuomenės elitui, o industrializacija veikiau tik paaštrino socialinę nelygybę mirties atžvilgiu. Medicinos pažanga visuotinai dar nebuvo vertinama kaip gyvenimą palaikantis dalykas;

Bavarijoje XIX a. pradžioje tik 8,4 procento pirmaisiais gyvenimo metais mirusių kūdikių prieš tai buvo kviestas gydytojas; esant „tradiciniam" 30–40 procentų vaikų mirtingumui, mirtis tebebuvo „neišvengiamas likimas"[51]. Taip pat buvo žiūrima ir į vyresnius negu penkiasdešimt metų žmones. Ryškus mirtingumo sumažėjimas nuo 1870 metų tik XX amžiuje virto užtikrinta gyvenimo trukme, o drauge ir mentaliniu mirties, kaip pirmiausia senatvės fenomeno, įvaizdžiu.

„Kito mirties" pabrėžimas buvo susijęs su didelės apimties socialiai diferencijuotų laidotuvių ir gedulo taisyklių kanonu. Ar simbolinės ir finansinės išlaidos Viktorijos laikų mirusiųjų kulte reiškė sąžinės nuraminimą[52], ar virto komerciškai naudojamu „conspicuous cosumption", lieka neatsakytas klausimas[53]. Mirus sutuoktiniui, gedėti buvo privaloma dvigubai ilgiau (Paryžiuje 1 metus, provincijoje 2 metus) negu mirus sutuoktinei, kuri šiuo atveju buvo sulyginama su tėvais ir seneliais[54], tad ir mirties atveju ji dėl savo funkcijos būdavo suvokiama kaip šeimos narė. Gedulo taisyklės jai ilgesniam laikui uždrausdavo normalų socialinį bendravimą negu našliui, kuris dažniausiai antrąsyk vesdavo. Už vaikus šeima nešiodavo gedulą apytikriai nuo 1850 metų[55]. Dabar laidotuves organizuodavo laidojimo biurai, o ne Bažnyčia; 1859 m. Prancūzijoje laidotuvių klasės skyrėsi išlaidomis – nuo 15 iki daugiau negu 400 frankų[56]. Bet Anglijoje jau prieš Pirmąjį pasaulinį karą prasidėjo slaptas kontrasąjūdis; tai buvo 1875 m. susikūrusi „National Funeral and Mourning Reform Association" [Nacionalinė laidotuvių ir gedulo reformos asociacija], kuri, remiama Bažnyčios, pasisakė už didesnį „simplicity"[57].

Anglikonų aplinkoje priešmirtinė išpažintis virto veikiau savanoriška mirštančiojo reikalu[58]. Tačiau katalikiškoje aplinkoje dažnai privalu būdavo tai, kad su mirštančiuoju jo mirties valandą būtų Bažnyčia, atvirai nutraukti santykius buvo neįprasta ir skandalinga[59]. Atsisakius kunigo, vis dar grėsė pavojus, kad bus laidojama be bažnytinių apeigų. Negausios civilinės laidotuvės Prancūzijoje buvo ne viešai demonstruojamo agnosticizmo išraiška, o veikiau sankcija prieš tuos, kurie mirdavo ne Bažnyčios glėbyje, savižudžiai arba antrąsyk susituokę ir išsituokę žmonės[60]. Net žiūrint būdingų šalių skirtumų, civilinių laidotuvių skaičius – apie 50 procentų – St. Denis darbininkų priemiestyje 1911 m.[61] peržengė visas ribas.

5. Dabarties nuostata mirties ir myrio atžvilgiu apibūdintina kaip „išstūmimas". Kokią įtaką šiai raidai, kurios užuomazgų būta jau prieš Pir-

mąjį pasaulinį karą, daro karai ir žudynės, turėtų būti ištirta nuodugniau negu ligi šiol[62]. Dabar mirtis Šiaurės ir Vakarų Europos pokarinėse visuomenėse tapo profesionalų – gydytojų, ligoninių, senelių prieglaudų, laidojimo institucijų – veiklos lauku[63]. Dažniausiai mirštama nuo chroniškų ligų, galima gyvenimo trukmė pailgėjo iki daugiau kaip 70 metų, tuo tarpu 1900 metais ji tesiekė vos 30 metų. Dėl šios „ilgos mirties" prižiūrėti seną žmogų namie dažnai būna neįmanoma, juoba kad to neskatina pakitusios visuomenės bei šeimos struktūros. Jei myris santykinai jauname amžiuje reiškia „neužbaigtą gyvenimą", tai staigi mirtis senatvėje, ypač sergant nepagydoma liga, vertinama teigiamiau negu prieš du šimtus metų.

Mirtis išstumiama iš gyvenimo ne tik institucijų, bet ir mentaliteto požiūriu. Pailgėjus vidutinei gyvenimo trukmei, žmogus iki pat gilios senatvės „nebepriverstas" nuolat regėti mirtį, todėl mūsų kultūrai nebūdinga nuolatinė ir akivaizdi mirties baimė, nors, galimas daiktas, padidėjo anticipacinė nerimastis, nes mes gyvename branduolinio naikinimo potencialo epochoje. Elgesio nesaugumas apsprendžia ne tik požiūrį į mirštančiuosius, bet ir į kitų žmonių sielvartą, dėl mirties poveikio ir seksualumas tapo nedraudžiama tema[64], nors galima diferencijuoti: šalia mirtino ligonio rečiau kalbama atvirai[65], tačiau apie savo arba pokalbyje nedalyvaujančių asmenų mirtį, ko gero, kalbama nesivaržant[66]. Nepriimta, kad, pasirodžius laikraštyje pranešimui apie kieno mirtį, velionio šeima būtų lankoma su užuojautos vizitu arba jai būtų reiškiama užuojauta. Dar būtina ištirti, ar santūriai reiškiamas sielvartas Vakarų ir Šiaurės Europoje dabar yra visuotinė elgesio sąlyga, ar tai būdinga tik viduriniajam sluoksniui. Sunku pasakyti, ar ir kaip labai dėl to, kad šalia mirštančiojo anksčiau būdavo jo artimieji, jis nesijausdavo vienišas. Tačiau neabejotina, kad šiandien mirštančiųjų vienišumą atspindi ir juos supanti aplinka. Anglijoje du trečdaliai gyventojų miršta be artimųjų pagalbos, moterų šis procentas dar didesnis. Vienam pačiam pasitikti savo mirties valandą, neretai pirma nugyvenus dar ir vienišą senatvę (dėl to ji vadinama „socialine mirtimi", nes implikuoja negalimus pakeisti dalykus) – tai laikoma mažų mažiausiai psichologine problema, todėl Naujausiais laikais, siekiant ją išspręsti, susikūrė, pvz., prieglaudų judėjimas. Debatuose apie medicininę priežiūrą arba dirbtinį gyvenimo pailginimą šiandien vėl diskutuojama „teisė pačiam numirti", priešinant ją mirties kaip medicininio bei techninio įsikišimo galimybių ribų sampratai.

Neliko ir tvirto pavyzdžio, kuriuo būtų galima pagrįsti pomirtinio



JUODOJI KORTELĖ (dvispalvis medžio raižinys 1974)
Klaus Rosanowski. Diuseldorfo universiteto mirties šokių rinkinys

gyvenimo vaizdus. Troškimas „ištverti" žemiškąjį gyvenimą atsiskyrė nuo krikščioniškosios vilties praktikos ir dabar neretai siejasi su kitų kultūrų vaizdiniais, pvz., su budizmo skelbiamu atgimimu[67]. Ten, kur dar gajos liaudiškosios bažnytinės struktūros ir mirusieji dar yra religinės bendruomenės nariai, ši transcendentinė globa gedulo arba netikrumo valandą dažniausiai būna veiksminga; Vokietijos Federacinėje Respublikoje 1980 m. 89,01 procento visų laidotuvių buvo bažnytinės[68]. Kaip ir anksčiau, dažniausiai tebelaidojama žemėje, galbūt tai reiškia, kad vis dar bijoma sunaikinti mirusiojo kūną. Antkapiai ir kapinės ne tik liudija, jog visuomenė darosi neklasinė, bet ir rodo, kad, susidūręs su mirtimi, žmogus netenka žado ir kad didėja anonimiškumas, nes atsisakoma biografinių detalių[69]. Tačiau bent jau perkant gyvybės draudimą arba laidojimo vietą, mirtis per šiuolaikinį aprūpinimo mąstymą įtraukiama į gyvenimą.

Mirties išstūmimą mokslas intensyviai diskutuoja jau 30 metų. Dvasinio ugdymo literatūrą išstūmė populiarūs moksliniai patarėjai, kurie pasaulyje, orientuotame į gyvenimo suvaldymą su medicinos pagalba, duoda „death education", kai žmogus susiduria su neišgydomomis ligomis arba su tokiais fenomenais, kaip ankstyva vaikų mirtis, ir galiausiai mokydami, kaip padėti mirštančiajam, stengiasi padėti gyviesiems. Ar pasipriešinimas kančią išstumiančiai ir kentėti nemokančiai visuomenei per krikščioniškus ir mokslinius diskursus bei tokius fenomenus, kaip prieglaudų judėjimas, gali virsti mentalitetu?

IŠNAŠOS

[1] O. DOHNER, Krankheitsbegriff, Gesundheitsverhalten und Einstellung zum Tod vom 16. bis 18. Jahrhundert, Frankfurt 1986, 76 – [2] R.VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, I, München 1990, 207 ir t., 215 – [3] J. DELUMEAU, Angst im Abendland, Reinbek 1985, 35 ir t., 346 – [4] F. LEBRUN, Les hommes et la mort en Anjou aux 17è et 18è siècle. Essai de démographie et de psychologie historique, Paris 1971, 436 ir t. – [5] P. ARIÈS, 779 – [6] J. LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers, München 1990; Histoire de la vie privée, III: De la Renaissance aux lumières, Paris 1986, 109 ir t. – [7] J. WHALEY, Symbolism for the survivors: The disposal of the dead in Hamburg in the late 17th and 18th century: TAS PATS, Mirrors of Mortality, London 1981, 83; P. R. BLUM, Leichenpredigten: Bemerkung zu einem Forschungsgebiet und Vorstellung der Tübinger Sammlung des Martin Crusius: TAS PATS (Sud.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert, Wolfenbüttel 1983, 112 – [8] F. MERKEL, Der Umgang mit Toten und Trauernden als Thema evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis: K. RICHTER (Sud.), Der Umgang mit den Toten: Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, Freiburg 1990, 50 – [9] WHALEY, Symbolism, 84 – [10] M. VOVELLE, La mort et l'occident de 1300 à nos jours, Paris 1983, 209 – [11] Cit.

iš R. MOHR, Protestantische Theologie und Frömmigkeit im Angesicht des Todes während des Barockzeitalters hauptsächlich auf Grund hessischer Leichenpredigten, Diss. Marburg 1964, 59 – [12] Ten pat, 19 – [13] VOVELLE, La mort, 227 ir t. – [14] Cit. pagal MOHR, Theologie, 330 – [15] P. ASSION, Sterben nach tradierten Mustern. Leichenpredigten als Quelle für die volkskundliche Brauchtumsforschung: R. LENZ (Sud.), Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, Bd. 3, Marburg 1984, 239 – [16] W. KÜMMEL, Der sanfte und selige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenprädigten des 16. bis 18. Jahrhunderts: LENZ, Leichenpredigten, Bd. 3, 204 ir t. – [17] Cit. pagal KÜMMEL, Der sanfte Tod, 216 – [18] R. HOULBROOKE, Death, church and family in England between the late 15th and the early 18th centuries: TAS PATS (Sud.), Death, ritual and bereavement, London 1989, 28 – [19] ASSION, Sterben, 239 – [20] VAN DÜLMEN, Kultur, 216 ir t. – [21] VOVELLE, La mort, 231 – [22] Vie privée, III, 108 – [23] LEBRUN, Les Hommes et la mort, 470 – [24] WHALEY, Symbolism, 85 – [25] H. MATTAUSCH, Das Beerdigungswesen der Freien Reichsstadt Nürnberg (1219 bis 1806), Diss. Würzburg 1970, 105 ir t., 112 ir t.– [26] MOHR, Protestantische Theologie, 27 – [27] VOVELLE, La mort, 295–301; K. FELDMANN, Tod und Gesellschaft: Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod, Frankfurt 1990, 41 ir t. – [28] E. BLUM, Tod und Begräbnis in protestantischen Kirchenliedern des 16. Jahrhunderts: BLUM, Studien, 106 ir t.; L. MACCRAY BEIER, The Good Death in Seventeenth-Century England: HOULBROOKE, Death, 43–61 – [29] M. VOVELLE, Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux 17è et 18è siècle, Paris 1983, 87 ir t., 100 ir t. – [30] LEBRUN, Les Hommes et la mort, 438 – [31] Antai ARIÈS, Geschichte des Todes, 385 ir t. – [32] A. CROIX, Les attitudes devant la mort en Bretagne aux 16è et 17è siècles: La maison-dieu. Revue de pastorale liturgique 144 (1980), 65–102 – [33] Anglijai būdinga atviriau rodyti jausmus bei konfliktus: Vie privée, III, 353 – [34] DELUMEAU, Angst, 125 – [35] S. METKEN, Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 75 ir t.; O. GEIGER, Studien zum Totenbrauch im Odenwald, Diss. Frankfurt 1960, 43 ir t. – [36] Žr. LEBRUN, Les Hommes et la mort, 479 ir t. – [37] MACMANNERS, Death, 303 ir t. – [38] M. VOVELLE, Piété et déchristianisation en Provence au XVIIIè siècle, Paris 1974 – [39] S. K. COHN, Death and property in Siena, 1205–1800. Strategies for the afterlife, Baltimore 1988, 248 – [40] J. MACMANNERS, Death and the Enlightenment. Changing attitudes to death in 18th century France, Oxford 1981, 61 – [41] P. CHAUNU, La mort à Paris: 16è, 17è, 18è siècle, Paris 1978, 440 ir t. – [42] M. LINDEMANN, Armen- und Eselbegräbnis in der europäischen Frühneuzeit. Eine Methode sozialer Kontrolle: BLUM, Studien, 135 ir t. – [43] MACMANNERS, Death, 237; VOVELLE, La mort, 605 ir t. – [44] ARIÈS, Geschichte des Todes, 519; R. WINAU, Einstellung zu Tod und Sterben in der europäischen Geschichte: TAS PATS, Tod und Sterben, Berlin 1984, 22 ir t. – [45] VOVELLE, La mort, 613 – [46] J.-D. URBAIN, L'archipel des morts, Paris 1989, 146 – [47] B. LANG/C. MCDANNELL, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt 1988, 313 ir t. – [48] Histoire de la vie privée, IV: De la Revolution a la Grande Guerre, Paris 1987, 257 – [49] R. RICHARDSON, Death, dessection and the destitute, London 1987; Vie privée, IV, 321 – [50] D. CANNADINE, War and Death, Grief and Mourning in Modern Britain: WHALEY, Mirrors, 189 – [51] W. R. LEE, Population Growth, Economic Development and Social Change in Bavaria, 1750–1850, New York 1977, 94. Angliją aptaria F. B. SMITH, The People's Health 1830–1910, London 1979, 113 ir t., 419 ir t. – [52] P. JALLAND, Death, grief and mourning in the upperclass family, 1860–1914: HOULBROOKE, Death, 171–187 – [53] CANNADINE, War and death, 190 ir t. – [54] Vie privée, IV, 258 ir t. VOVELLE pateikia Anglijos pavyzdį – nuo 21 mėnesio iki pusės gedulo laiko, La mort, 629 – [55] Vie privée, IV, 259 ir t. – [56] Ten pat, 257 ir t. – [57] CANNADINE,

War and death, 192 – [58] HOULBROOKE, Death, church and family, 26 – [59] Plg. VOVELLE, La mort, 533 ir t. – [60] Ten pat, 563 – [61] Vie privée, IV, 190 – [62] CANNADINE, War and death, 217 ir t., 242 – [63] A. HAHN, Tod und Individualität. Eine Übersicht über neuere französiche Literatur: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979), 746 – [64] G. GORER kalba apie „mirties pornografiją“: Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain, New York 1965 – [65] N. ELIAS, Über die Einsamkeit der Sterbenden in unserer Gesellschaft, Frankfurt 1982 – [66] G. SCHMIED, Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft, München 1985, 37 – [67] M. KEHL, Eschatologie, Würzburg 1986, 39 – [68] SCHMIED, Sterben und Trauern, 173 – [69] M. AUSEL, Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Friedhofs- und Grabmalgestaltung: RICHTER, Der Umgang mit den Toten, 93 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

P. R. BLUM (Sud.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert, Wolfenbüttel 1983 – P. CAMPORESI, The Fear of Hell. Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe, University Park 1991 – A. CROIX, La Bretagne aux 16è et 17è siècle. La vie, la mort, la foi, Paris 1980 – R. VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit 1: Das Haus und seine Menschen 16.–18. Jahrhundert, München 1990 – N. ELIAS, Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt 1982 – K. FELDMANN, Tod und Gesellschaft: Eine Soziologische Betrachtung von Sterben und Tod, Frankfurt 1990 – C. GITTINGS, Death, burial and the individual in early modern Britain, London 1984 – G. GORER, Death, grief and mourning in contemporary Britain, New York 1965 – R. HOULBROOKE (Sud.), Death, ritual and bereavement, London 1989 – F. LEBRUN, Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIè et XVIIIè siècles, Paris 1971 – R. LENZ (Sud.), Leichenpredigten als Quelle historicher Wissenschaften, 3 Bde., Marburg 1975–1984 – R.-J. LIFTON, Der Verlust des Todes: Über die Sterblichkeit der Menschen und die Fortdauer des Lebens, München 1986 – N. LLEWELLYN, The Art of Death. Visual Culture in the English Death Ritual, c. 1500–c. 1800, London 1991 – M. MACDONALD/T. MURPHY, Sleepless Souls. Suicide in Early Modern Europe, Oxford 1990 – J. MACMANNERS, Death and the Enlightenment. Changing attitudes to death in eighteenth century France, Oxford 1981 – Memento Mori. Der Tod als Thema der Kunst vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Darmstadt 1984 – Das Menschenrecht auf einen natürlichen Tod: Internationaler Überblick über Patientenverfügungsgesetze und rechtliche Regelungen der Sterbehilfe, Augsburg 1985 – S. METKEN, Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984 – R. OCHSMANN (Sud.), Lebens-Ende. Über Tod und Sterben in Kultur und Gesellschaft, Heidelberg 1991 – K. RICHTER (Sud.), Der Umgang mit den Toten in der christlichen Gemeinde, Freiburg 1990 – G. SCHMIED, Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft, München 1985 – Triumph des Todes? (Ausstellungskatalog), Eisenstadt 1992 – M. VOVELLE, La mort et l'occident de 1300 à nos jours, Paris 1983 – TAS PATS, Piété baroque et déchristianisation: Les attitudes devant la mort et Provence au XVIIIè siècle, Paris 1973.

Martina Kessel

PH. ARIÈS, Geschichte des Todes, München [3]1987 – PH. ARIÈS, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1976 – PH. ARIÈS, Bilder zur Geschichte des Todes, München 1984 – J. L. BORGES/A. B. CASARES, Das Buch von Himmel und Hölle, Stuttgart 1983 – D. BRIESEMEISTER, Bilder des Todes, Unterschneideheim 1970 – G. CONDREAU, Der Mensch und sein Tod, Stuttgart [2]1991 – R. GRAMBO, Døden som person: Budkavlen 68 (1989), 19–37 – A. IMHOF, Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute, Wien 1991 – Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst, sud. H. H. JANSEN, Darmstadt 1978 – B. LANG/C. MCDANNELL, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt 1988 – Mensch und Tod. Graphiksammlung der Universität Düsseldorf, sud. H. SCHADEWALDT, E. SCHUSTER, Düsseldorf 1989 – CH. MONTADON-BINET/A. MONTADON (Sudarytojai), Savoir mourir, Paris 1993 – E. MORIN, L'homme et la mort dans l'histoire, Paris [3]1976 – La mort en toutes lettres, Nancy 1983 – F. NOVIELLO (Sud.), Morte del discorso e discorso della morte, Matera 1991 – A. PAUS (Sud.), Grenzerfahrung Tod, Graz 1976 – J. WHALEY (Sud.), Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death, London 1981 – H. VORGRIMLER, Geschichte der Hölle, München 1993 – R. WINAU/H. ROSEMEIER (Sudarytojai), Tod und Sterben, Berlin 1985.

Baimė ir viltis

ANTIKA

1. Turbūt nėra kito tokio jausmo, kuris labiau valdytų mūsų gyvenimą, kaip nerimas arba baimė. Kasdien susiduriant su šia žmogiškosios būties pagrindine patirtimi, kalbiniame lygmenyje nerimo (*Angst*) sąvoka dabar retai skiriama nuo baimės (*Furcht*) sąvokos. Kierkegaardo mėginimas atidalyti vieną nuo kitos abi sąvokas ir jas apibrėžti skirtingai – nerimas susijęs su neapibrėžtu, baimė su apibrėžtu pavojumi – kasdienybėje neturi atitikmens.[1]

Nerimą ir baimę galima jausti ir nežinant grėsmės priežasties ar pobūdžio. Ši nespecifinė ir neaiški baimė paprastai siejama su sąvoka „pasaulio baimė“ Tai vienas esminių skirtumų lyginant dabartį su Antika, kuri, galima sakyti, nepažinojo „pasaulio baimės“[2]. Savo didžiajame veikale *Vilties principas* (1954–1957) Ernstas Blochas vilties reikšmę dabarties visuomenėje ir jos ryšį su baime taip apibūdino: „Bent pusiau praviros durys, besiveriančios į džiugius dalykus, vadinasi viltis. Nors (...) nėra vilties be baimės ir baimės be vilties“[3]. Iš esmės viltis suprantama kaip jausmas, be kurio gyvenimas neturėtų prasmės. Čia ne paskiausią vaidmenį vaidina krikščioniškoji tradicija, būtent tikėjimas aukštesne instancija, kuri savo galia simbolizuoja tiesiog viltį[4]. Jei remtumėmės tik samprotavimais įvairių Antikos autorių, kurie aptarė viltį ir baimę kaip etinę ir filosofinę problemą, tai turėtume padaryti stulbinančią išvadą: teigiamiems vilties vertinimams priešinamas įspūdingas skaičius pesimistinių. Jei tikėsime, pavyzdžiui, Stobaju (Stobaios) (V a.), tai Sokratas (469–399 m. pr. Kr.) viltį laikė „prastu vedliu“, temdančiu įžvalgumą ir protą[5]. Žinoma, tokių neigiamų išvadų nereikėtų pernelyg sureikšminti. Aišku, kad realiame žmonių pasaulyje bei kasdieniame gyvenime viltis vaidino lygiai tokį pat svarbų vaidmenį kaip ir dabar. Tačiau negalima neigti, kad vilties sąvoka Antikos šaltiniuose dažnai vartojama ambivalentiškai. Ji visuomet priklauso nuo konteksto ir subjektyvaus autorių vertinimo.

2. Taigi mes įvardijome vieną problemą: tai šaltinių stygius. Tai, kad tyrinėdami baimę ir viltį Antikos epochoje esame perdėm priklausomi

nuo Antikos poetų, filosofų ir istorikų liudijimų, sunkina mentaliteto istorijos tyrinėjimą ir nagrinėjimą. Bandydami nustatyti, kokią reikšmę turi baimė ir viltis žmogaus veiklai, jie tai daro etinių aspektų ir problemų požiūriu. Pirmiausia jiems rūpi klausimas, kokią įtaką abu „afektai" daro žmogaus veiklai[6]. Asmeniniai poetų ir filosofų išpažinimai bei įžvalgos yra vienintelės žinios – šalia negausių numizmatinių ir epigrafinių radinių – liudijančios, kaip Antikoje buvo apibrėžiama baimė ir viltis; kas, Antikos požiūriu, galėjo daryti įtaką šitiems jausmams ir kas juos sukeldavo. Aišku, mūsų turimuose šaltiniuose slypi pavojus – ko gero, jie atspindi tik individualų požiūrį. Iš pirmo žvilgsnio, regis, pernelyg drąsu iš jų teiginių daryti galutines išvadas apie Antikos laikotarpio požiūrį į baimę ir viltį. Tačiau galima suraminti save, jog poetų ir filosofų kūriniai irgi atspindi, taip sakant, „laiko dvasią" ir bent iš dalies atskleidžia visuotinai paplitusį mąstymą.

3. Jau sakėme, kad Antikos graikams ir romėnams iš esmės neaiški „pasaulio baimė" buvo svetima. Jų baimė ir nerimas siejosi tik su apibrėžtais dalykais ir buvo „situacijų ir objektų sąlygojami afektai"[7]. Anuomet, kaip ir dabar, buvo bijoma visų reiškinių, kurių žmogus negalėjo kontroliuoti bei valdyti ir kurie neigiamai veikė gyvenimą. Aristotelis (384–322 m. pr. Kr.) išraiškingai yra apibrėžęs baimės sąvoką: „Tad baimė – savotiškas prislėgtumas arba sumišimas, kuriuos sukelia artėjančios pražūtingos arba slogios blogybės įsivaizdavimas"[8].

Visa Antika buvo pilna dievų baimės[9]. Graikai ir romėnai nemirtingiesiems dievams priskirdavo jėgas ir galias, kurios nulemdavo žmogaus būtį ir kurioms žmonės beveik negalėjo daryti įtakos.[10] *Iliada* ir *Odisėja* rodo, kad dievų buvo bijoma, kadangi jie „fiziškai" pranoksta žmogų, yra neišpasakytai stiprūs. Iš to kyla jų pretenzijos į *timé* (pripažinimą)[11]. Be to, jų privalumas tas, kad jie nesusiduria su savo darbų pasekmėmis. Nerimas ar baimė tarp mirtingųjų sėja ypač dieviškosios valios neapskaičiuojamumą ir galybe pagrįstą jų savivalę. Graikų požiūriu, dievai reprezentuoja valdžią, bet nebūtinai moralę. Susidūręs su jų įnoriais, žmogus būdavo santykinai bejėgis. Todėl ir jų asmeniškas pasirodymas (teofanija) – pvz., mūšyje – susijęs su baime ir siaubu[12]. Kultai ir aukos reiškė, kad visagaliams dievams privalu rodyti pagarbą. Drauge tuo būdu su jais buvo galima užmegzti ryšį ir prašyti malonių.

4. Visiškai konkretaus, asmeniu įsivaizduojamo Dievo baimė romėnams, kitaip negu graikams, buvo svetima. Tai susiję su tuo, kad romėnai ne-

galėjo įsivaizduoti dieviškų, nežemiškų jėgų sužmogintomis. „Jiems nebūdinga Dievo, įsivaizduojamo kaip asmuo, baimė“[13]. Romėnai garbino dieviškųjų jėgų veikimą, *numina*. Jos reiškėsi, pvz., gamtos reiškiniais, tokiais kaip žaibas arba žvėrių elgesys ėdant. Jie informuodavo apie dievų valią. Kad šių dievų reikia bijoti, romėnams buvo visiškai aišku. *Metus deorum* – dievų baimė – romėnams glaudžiai siejosi su neišverčiama sąvoka *religio*. *Religio* buvo tartum gimininė sąvoka, aprėpianti visą religinę ir kultinę sritį[14]. Romėnai siejo su ja visų pirma teisingai atliekamus kulto veiksmus. Jei dieviškoji galybė buvo garbinama pagal nuo seno priimtas taisykles, tai bijoti dieviškosios valios nebuvo pagrindo. Apskritai ritualizuoti aukojimai dievybės garbei buvo labai paplitę ir graikų, ir romėnų įvaizdžių pasaulyje, tai adekvati reakcija į dievų visagalybę. Tomis apeigomis baimę buo galima „kanalizuoti“, t. y. dievų sukeltą baimę buvo galima nugalėti religiniais kultais. Taip būdavo įvardijamas baimės šaltinis; stengtasi laikytis nuo jo atokiau[15].

Antropomorfizuotas dievų pasaulio įvaizdis romėnų pasaulyje pradėjo ryškėti tada, kai šis VII ir VI a. pr. Kr. patyrė etruskų įtaką. Tačiau tik III a. pr. Kr. pradžioje dauguma dieviškųjų jėgų buvo pavadintos graikiškais vardais ir įgijo graikiškus pavidalus[16]. Tai romėnų ekspansijos už Italijos ribų metas ir glaudaus tiesioginio kontakto su Rytų pasauliu pradžia. Konkrečios dievybės baimė sustiprėjo tuomet, kai Romoje II ir III a. pr. Kr. įsigalėjo iš Rytų atėję tikėjimo vaizdiniai ir kultai[17]. Pavyzdžiui, jiems priklausė persų dievas Mitra, egiptiečių dievai Izidė ir Ozyris arba *Magna Mater*, kurios tėvynė buvo Mažoji Azija[18].

5. Į klausimą, ar dievų baimė apskritai pateisinama, kelios filosofinės teorijos atsakė neigiamai. Tiesa, klasikinio laikotarpio tragedijų autoriai nuginčijo tokios baimės moralinį pagrindą, tačiau ją laikė teisinga ir prasminga[19], nes dievai yra galingi. Tačiau vadinamasis sofistų švietimas V ir IV a. pr. Kr. atmetė dievų baimę kaip nepagrįstą. Jų nuomone, ji buvo gudrių *nomothétēs* (įstatymų leidėjų), gyvenusių mitiniais priešistoriniais laikais, išmonė, instrumentas, skirtas tam, kad polio bendruomenė laikytųsi teisinių ir dorovinių normų[20]. Ir stoicizmas, ir epikūrizmas, – visos filosofinės teorijos atmetė baimę ir nerimą kaip *páthos* (afektą). Su tuo susijęs požiūris, kad dievai esą tik žmogaus baimės produktas[21]. Tačiau neabejotina, kad daugumai Antikos gyventojų dievams jaučiama baimė buvo savaime suprantamas dalykas.

6. Susidūrus su karu, kuris Antikos laikais buvo kasdienio gyvenimo

sudėtinė dalis, mirties baimė – baimė, kad teks mirti pačiam arba kokiam artimam asmeniui – tapdavo konkreti. Mitinės praeities herojai buvo bebaimiai. Dievų padedami jie galėdavo įveikti visus pavojus. *Iliadoje* ir *Odisėjoje* didvyriai jau žino, kas yra kario baimė, jog mūšyje gali tekti žūti. Tiesa, idealus karys privalėjo suvaldyti baimę ir ją užgniaužti[22]. Jei (kilmingas) karys mūšyje jaučia baimę, tai ne tik galima suabejoti, ar jis pajėgs būti pavyzdžiu savo valdiniams, bet ir per tą baimę gali pražūti ir jis pats, ir jo bendražygiai.

Antikos požiūriu, visiškai konkretaus išorės priešo baimė galėjo skatinti iracionalius veiksmus. Ypač ryškus ir būdingas pavyzdys – tai dešimtmečius trukęs Romos karas su Kartagina[23]. Jei tikėsime šaltiniais, tai II Pūnų karą (218–201 m. pr. Kr.) sukėlė kartaginiečių baimė, įvardyta kaip *metus punicus*[24]. Ši beveik patologiška priešininko baimė tapo lemtinga, kai galai ir pūnai sudarė sąjungą prieš Romą ir, suvieniję jėgas, stojo į kovą su miestu prie Tibro. Prie *metus punicus* prisijungė *metus gallicus*. Romoje galų buvo bijoma taip pat, kaip ir pūnų, nes jie 387 m. pr. Kr. Romą beveik visai sugriovė, o už jų atsitraukimą teko brangiai sumokėti. Kai galų gentys ir pūnai II Pūnų karo metu kartu patraukė prieš Romą, miestui vėl iškilo baisus pavojus; kurį laiką jį didino Hanibalas. Nors pavojus buvo atremtas, *metus punicus* liko svarbi romėnų užsienio politikos sudėtinė dalis tol, kol Kartagina 146 m. pr. Kr. buvo galutinai sugriauta.

7. Mus pasiekusiuose graikiškuose ir lotyniškuose šaltiniuose *elpís* ir *spes*, kuriuos mes verčiame vienu žodžiu „viltis", buvo vartojami neutraliai. Vis dėlto tikslesnės būtų „lūkesčio, nuomonės ir patyrimo" sąvokos. Nes tik atitinkamas kontekstas susieja *elpís/spes* su kokiu neigiamu arba teigiamu dalyku[25]. Jeigu pasidomėtume, ką Antikos mąstytojai manė apie viltį apskritai ir apie viltį konkrečiai, tai pamatytume – o tai labiausiai ir stebina, nes mūsų, krikščioniškų vaizdinių suformuotame pasaulyje viltis yra perdėm teigiama gėrybė – kad vyrauja neigiamas požiūris nuo Hesiodo (apie 700 m.) iki stoiko Senekos (apie 55 m. pr. Kr. – 40 m. po Kr.)[26]. „Geroji viltis" buvo priešinama „blogajai vilčiai". Šis iš pradžių mums sunkiai suvokiamas fenomenas – Antikos autoriai kone smerkė viltį kaip neigiamą žmogaus savybę – buvo pagrįstas istorinės patirties dėka ir realybės stebėjimu įgytu (subjektyviu) pažinimu: įvairių Antikos rašytojų požiūriu, viltis visada nepagrįsta ir neprotinga[27]. Nerealistinis konkrečios situacijos vertinimas, noras, kad koks nors veiksmas baigtųsi taip, o ne kitaip, ir iracionalus ilgesys žmogų tik suvedžioja. Bet ko-

kios viltys, filosofų įsitikinimu, neša pražūtį ir nelaimes. Šiuos vertinimus gali pailiustruoti du pavyzdžiai.

Pandoros mitas, kurį pirmasis papasakojo Hesiodas, yra ankstyva nuoroda, kad viltis buvo laikoma blogybe[28]. Pandorą („viską duodančiąją") dievų tėvo Dzeuso įsakymu sukūrė žmonijai bausti Hefaistas, ugnies ir kalvystės dievas. Juk Prometėjas buvo pavogęs ugnį ir atidavęs ją žmonėms. Visi Olimpo dievai apdovanoja Pandorą žavesiais, kuriems žmonės žemėje negali atsispirti. Jai įduodamas indas, *píthos*, ir ji siunčiama į žemę. Šitame *píthos* buvo visos, kokios tik gali būti, blogybės ir kančios. Pandora jį atidaro, ir visos blogybės pasipila į žemę ir nuo tol kankina žmoniją. Tik *elpís*, viltis, lieka inde. Iš konteksto aiškiai matyti, kad Hesiodas pabrėžia neigiamą vilties įtaką žmogaus gyvenimui. Autoriaus nuomonė, viltis niekuo nesiskiria nuo tų nelaimių, kurios ištrūko iš indo. „Blogybę, – taikliai rašo Spira, – Dzeusas gailestingai ne uždaro nuo mūsų, o atiduoda mums kaip negailestingą savo bausmės kulminaciją. Nes *elpís* yra blogis, ne kaip įžvalgus negerų dalykų laukimas, o kaip aklas gero laukimas"[29].

Filosofas Seneka, vienas žymiausių viduriniojo stoicizmo atstovų, neabejodamas priskyrė viltį ir baimę sielos ligoms[30]. Jo nuomone, su abiem jausmų būsenomis, kurios įvardijamos kaip afektai, būtina kovoti. Viltis yra „abejotinas gėris", rašo jis: „spes enim incerti boni nomen est"[31]. Tik kai nustojama bijoti, liaujamasi ir viltis.

8. Vis dėlto nereiktų pernelyg sureikšminti to, jog viltis itin dažnai vertinta neigiamai[32]. Be abejonės, viltis Antikai buvo nesvetima, teigiamos viltys buvo puoselėjamos beveik kiekvienoje žmogiškosios būties srityje. Čia galėsime panagrinėti tik keletą rinktinių pavyzdžių, būdingų Antikos vaizdinių pasauliui.

Pirmiausia Antikos, taip kaip ir dabartiniais, laikais buvo trokštama materialios gerovės[33]. Ji buvo nepriklausomo, tad nerūpestingo ir laimingo gyvenimo laidas. Taip pat buvo viliamasi šlovės ir garbės. Buvo siekiama pirmauti visose srityse. Ypač aristokratai siekė pralenkti kitus kilminguosius *in puncto* jėga, įtaka, protu, turtais ir valdžia[34]. Garbė ir šlovė pirmiausia turėjo būti visiems matoma išorėje. Visos įmanomos valstybinių apdovanojimų rūšys – pavyzdžiui, garbės įrašai – pakeldavo socialinį prestižą. Būtent toks pagerbimas laiduodavo šlovę, kuri pergyvendavo net mirtį. (Pilietinių) karų laikais buvo labai paplitusi visuotinės taikos viltis. Ir graikai, ir romėnai, visi vienodai troško išsivaduoti iš

karo kančių ir pasekmių. Šis ilgesys reiškėsi įvairių karalių ir valdovų kultais, jie, kaip dieviškieji arba dievų remiami gelbėtojai (*theoí sotéres*), buvo garbinami kultais[35]. Buvo tikima individualia jų galia, kai buvo kalbama apie taiką. Ypač graikų valstybėms buvo būdinga, kad nuolat buvo vedamos (nesėkmingos) derybos tarp *póleis* dėl visuotinės taikos (*koiné eiréne*). Taikdario įkūnijimu tapo pirmasis romėnų imperatorius Augustas[36]. 31–30 m. pr. Kr. *de facto* pradėjęs valdyti, jis respublikinę valstybės formą pakeitė daugmaž užmaskuota monarchija; jo valdymo laikotarpis, kaip joks kitas, buvo susijęs su naujo taikaus, aukso amžiaus (*saeculum aureum*) viltimi[37]. Jam pavyko užbaigti dešimtmečius trukusį kruviną pilietinį karą. Daugiau kaip keturiasdešimčiai metų jis užtikrino santykinę taiką. Kaip labai I a. pr. Kr. pabaigoje viltasi sulaukti dievų siųsto išganytojo, rodo Vergilijaus (70–19 m. pr. Kr.) *IV Ekloga*[38]. Joje, be kita ko, sakoma: „Dievišką gyvenimą gaus atėjęs berniukas, herojus ir dievus jis regi suvienytus, jis pats stoja priešais juos, tėvo galiai dėkodamas, jis valdys visą žemę... Jei dar bus matyti mūsų nusižengimų žymės, jis jas ištrins, kol tu valdysi". Mūsų kontekstui visai nesvarbu, ar (ir kokiam) konkrečiam asmeniui šis eilėraštis skirtas. Priešingai, daug svarbiau, kokia ilgesinga nuotaika ir viltingu laukimu jis dvelkia. Reaguodamas į romėnų pilietinius karus, Vergilijus viliasi, kad, jiems pasibaigus, prasidėsiąs naujas rojaus amžius[39].

Labai plačiai Antikoje buvo paplitusi palaimingo gyvenimo po mirties viltis[40]. Regis, buvo mirštama be didelės baimės. Šio pasaulio vargai ir pavojai religijos sferoje anksti pažadino tikėjimą geresne būtimi po mirties. Šis vaizdinys ypač atsispindi Eleusino misterijose[41]. Tas, kad būdavo įšventinamas į deivės Demetros ir jos dukters Koros (Persefonės) misterijas, galėjo tikėtis, kad jo vargingas žemiškasis gyvenimas po mirties bus atlygintas nerūpestinga būtimi. Iniciantui mirtis nebeatrodydavo tokia siaubinga kaip paprastai.

Su panašiu mąstymu susiduriame ir Platono (427–347 m. pr. Kr.) raštuose, kur nuolat aptariama nemirtingumo viltis[42]. Laukdamas mirties bausmės, Platono mokytojas Sokratas *Faidone* filosofuoja apie mirtį, kurią jis sieja su „gera viltimi"[43]. Sokratas buvo įsitikinęs, kad po mirties jo laukia savotiškas rojus[44].

9. Kaip giliai baimė ir viltis šaknijosi Antikos žmonių kasdieniame gyvenime, įsitikinsime pabaigoje žvilgtelėję į politinę retoriką[45]. Teorinėse retorikos meno studijose abu afektai, baimė ir viltis, vaidino svarbų vaid-

menį. Sumaniai apeliuoti į klausytojų baimes ir viltis, kad būtų pasiekti konkretūs politiniai tikslai, laikyta menu. Jei tikėsime vėlyvosios Antikos specialaus kompendiumo autoriumi, tai politinėje kalboje gali būti paveikūs du dalykai: viltis ir baimė[46]. Veikiausiai šios srities meistras buvęs Periklis, žymusis V a. pr. Kr. Atėnų valstybės veikėjas. Plutarchas (apie 46–120), rašydamas apie Periklio gyvenimą, teigia, kad šis politikas, kaip nė vienas kitas, mokėjo sužadinti atėniečių baimes ir viltis, „jei reikėjo sutramdyti atkaklų liaudies išdidumą arba paguosti ją prislėgtą“[47]. Oratorius, norėdamas nurodyti būsimo veiksmo naudą, tuoj pat remdavosi viltimi. Priešingai, jeigu jis norėdavo atkreipti auditorijos dėmesį į nelaimes ir neigiamas kokios priemonės pasekmes, bandydavo ją įbauginti, kad ji netektų drąsos.

IŠNAŠOS

[1] Plg. HÄFNER 310. Apie Kierkegaardo baimės sąvoką apskritai žr. negausias pastabas: SCHLESIER, 459 ir t. – [2] SCHLESIER, 465 ir HÄFNER, 310 – [3] BLOCH, 387 ir t. – [4] DIHLE, Hoffnung, I 160: „Graikų mąstymo požiūriu, už kosmoso neegzistuoja jokia instancija, nuo kurios galėtų būti priklausoma viltis, spėjimas arba žinojimas. Priešingai, biblinė viltis tiesiogiai priklauso nuo Dievo Kūrėjo, stovinčio virš pasaulio tvarkos, pritarimo arba veikimo.“, plg. taip pat 1178–1189; panašiai ir HÄFNER, 310 bei SPIRA, 170 ir t. – [5] STOBAJAS 4, 46, 21– [6] Įvadinės pastabos SPIRA, 129–133, įvairių Antikos filosofinių mokyklų požiūriai aptariami 166–174 – [7] SCHLESIER, 465 ir HÄFNER, 310 – [8] ARISTOTELIS, *Retorika*, 2, 5, 1382 a 21 ir t. – [9] Taip pat DIHLE, Furcht, 662 ir t. bei GLADIGOW – [10] Į dalyką įvesdina: K. HOHEISEL, Die Griechische und römische Religion: E. BRUNNER-TRAUT, Die großen Religionen des Alten Orients und der Antike, Stuttgart 1992, 123–147 bei R. MUTH, Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988 (pateikiamas didelis literatūros sąrašas) – [11] HOMERAS, *Iliada* 3, 413; žr. DIHLE, Furcht, 662 ir SCHLESIER, 465 ir t. – [12] Pavyzdžių pateikia HOMERAS, *Iliada* 13, 470; 20, 131, *Odisėja* 20, 13 ir t.; SOFOKLIS, *Ajaksas* 121 ir t. *Edipas karalius* 873 ir t. – [13] DIHLE, Furcht, 668 ir t. – [14] Sąvoką tikriausiai pirmąkart pamini PLAUTAS, *Amfitrionas* 841; plg. CICERONAS, *Kalbos prieš Verą* 2, 4, 18 ir VERGILIJUS, *Eneida* 2, 714 ir t.; 7, 59 – [15] Apie baimės nugalėjimą religijose SCHLESIER, 463 ir t. Svarbių žinių pateikia ir LAUBSCHER bei GLADIGOW, taip pat W. BURKERT, Homo necans, Berlin/New York 1972 – [16] Žr. taip pat K. LATTE, Römische Religionsgeschichte, München 1960, 213–263 – [17] Mysterienreligionen und ihre Ausbreitung: M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion 2, München 1961, 327–372 – [18] Pavyzdžiui, HORACIJUS vienoje savo giesmėje gana išsamiai apdainuoja vyno dievo Bakcho baimę: *Carmina* 2, 19 – [19] DIHLE, Furcht, 664 ir t. šia prasme – [20] DIHLE, Furcht, 665 – [21] LUKRECIJUS, *Apie daiktų prigimtį* 5, 1165 ir t.; STATIUS, *Thebais* 3, 66 – [22] Pavyzdžių pateikia HOMERAS, *Iliada* 13, 470; *Odisėja* 20, 13 ir t.; TUKIDIDAS II 40–42 – [23] Išsamų aprašymą pateikia BELLEN – [24] APIANAS, *Libri* 133 (§ 631), 69 (§ 313); POLYBIJAS 36, 9, 1–7 – [25] Šia prasme: LINK, 1157; DIHLE, Hoffnung, 1159t.; žodžio analizę pateikia WOSCHITZ, 66–75, 187–197 – [26] Neigiamas požiūris: PINDARAS, *Istmija* II 43; TEOGNIS 637 ir t. (Baimė ir viltis yra

pavojingi demonai); SOFOKLIS, *Antigonė* 583 ir t.; TUKIDIDAS V 102 ir t. Teigiamas vertinimas: TEOGNIS 1135 ir t. (Elpidė, kuri garbinama kaip deivė, kaip guodžianti dievybė); TUKIDIDAS II 62, 5 (Viltis kaip paguoda pavojuje); SOFOKLIS, *Edipas* 835; CICERONAS, *Tusculanae disputationes* 4, 80 (spes = expectatio boni futuri – viltis = geros ateities laukimas) – [27] HESIODAS, *Darbai ir dienos* 498 ir t., čia kalbama apie neveiklaus vyro „bergždžią viltį", kuri yra niekuo nepateisinama – [28] HESIODAS, *Darbai ir dienos* 42–105; mitas išsamiai ir tiksliai interpretuojamas SPIRA, 133–140 bei 174–179; taip pat VAN MENXEL, 50 bei WOSCHITZ, 81–84 – [29] SPIRA, 178; panašiai ir WOSCHITZ, 83 ir t. bei LINK, 1158 – [30] Taip pat SPIRA, 168–171, kur nurodomi kiti šaltiniai, DIHLE, Hoffnung 1169, WOSCHITZ, 210–214 bei VAN MENXEL, 143–147 – [31] SENEKA, *Laiškai* 23, 13 arba ISOKRATAS, 8, 7 – [32] Tai pagrįstai pabrėžia HAMDORF, 724 – [33] Pvz., SOLONAS, *Fragmentas* 23, 13 – arba ISOKRATAS, 8, 7 – [34] HOMERAS, *Iliada* 6, 208 ir t.: „O Hipolochas pagimdė mane, jis tikras man tėvas / Siuntė į Troją tuomet ir daugsyk pabrėždamas liepė / Būti pirmajam visad ir visur už kitus pranašesniam, / Kad nešlovės neužtraukčiau tėvams, kurie pirmutiniai / Būdavo savo Efirėj ir Likų žemėj plačiojoj." – [35] CH. HABICHT, Gottmenschtum und griechische Städte, München [2]1970. Be to, J. R. FEARS, straipsnis „Herrscherkult": Realenzyklopädie für Antike und Christentum 14, Stuttgart 1988, 1047–1093 – [36] D. KIENAST, Augustus. Princeps und Monarch, Darmstadt 1982 – [37] Plg. B. GATZ, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Hildesheim 1967 – [38] Plg. NORDEN – [39] Panašaus mąstymo pavyzdį pateikia HORACIJUS kūrinyje *Carmen saeculare*, kuris buvo sukurtas Augusto rengtų žaidynių 17 m. pr. Kr. proga – [40] Žr. ROHDE – [41] Apie misterijas kaip vilties išraišką žr. WOSCHITZ, 99–100, VAN MENXEL, 120–135. Apskritai apie misterijų reikšmę žr. W. BURKERT, Antike Mysterien, München 1990; K. KERRENYI, Die Mysterien von Eleusis, Zürich 1962; O. KERN, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, XVI, 2 (1935), 1209–1314, s. v. Mysterien – [42] Platono pastabas apie amžinojo gyvenimo viltį žr. DIHLE, Hoffnung, 1163 ir t.; VAN MENXEL, 102–118 ir WOSCHITZ, 118–127 – [43] PLATONAS, *Faidonas* 63 c; plg. taip pat TAS PATS, *Valstybė* 330 e, *Puota* 193 d – [44] PLATONAS, *Faidonas* 64 a; žr. taip pat CICERONAS, *Tusculanae disputationes* 1, 24; DIODORAS, 13, 27, 1 – [45] Čia remiuosi išvadomis: SPIRA, 162–166 – [46] IZIDORIUS SEVILIETIS, *Etymologiae* 2, 4, 4 – [47] PLUTARCHAS, *Periklio gyvenimas* 15.

BIBLIOGRAFIJA

H. BELLEN, Metus Gallicus – Metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik, Mainz 1985 – A. DIHLE/J. H. WASZINK/W. MUNDLE, „Furcht" (Gottes): Reallexikon für Antike und Christentum 8, 1972, 661–699 – A. DIHLE/B. STUDER/F. RIEKERT, „Hoffnung": Reallexikon für Antike und Christentum 15 (1991), 1159–1250 – B. GLADIGOW, Konkrete Angst und offene Furcht: H. V. STIETENCRON (Sud.), Angst und Gewalt, Düsseldorf 1979, 61–77 – A. HACKL, Die spes als negativer Begriff, Diss. Innsbruck 1963 – F. W. HAMDORF, „Elpis": Lexicon Iconographicum Mythologiae classicae 3, 1 (1986), 722–725 – O. LACHNIT, Elpis. Eine Begriffsuntersuchung, Diss. Tübingen 1965 – M. LAUBSCHER, Angst und ihre Überwindung in Initiationsriten; H. V. STIETENCRON (Sud.), Angst und Gewalt, Düsseldorf 1979, 78 ir t. – H. G. LINK, „Hoffnung": Historisches W'örterbuch der Philosophie 3 (1974), 1157–1166 – F. VAN MENXEL, Elpis. Espoir, Esperance. Etudes semantiques et theologiques du vocabulaire de l'esperance dans l'Hellenisme et le Judaisme avant le Noveau Testament, Frankfurt 1983 – E. NORDEN,

Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Darmstadt 1958 – D. ir E. PANOFSKY, Pandora's box. The changing aspects of a mythical symbol, New York 1956 – E. ROHDE, Psyché. Seelencult und Unsterblichlichkeitsglaube der Griechen, ND Darmstadt [2]1980 – W. SCHADEWALDT, Furcht und Mitleid?: Hermes 83 (1955), 129–171– A. SPIRA, Angst und Hoffnung in der Antike: Ainigma. Festschrift f. H. Rahn, sud. F. R. NARWIG, Heidelberg 1987, 129–181 – G. VISONA, La speranza nei padri della Chiesa, 1993 – K. M. WOSCHITZ, Elpis–Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs, Wien 1979.

Christian Böhme

1. Visiškai aišku, kad mentaliteto istorijos objektas gali būti ne baimė ir viltys, kurias Viduramžių žmonėms sukeldavo tam tikros gyvenimo situacijos, o jausenos, kurios buvo tokios paplitusios, kad jas galima vertinti kaip būdingas tam laikui. Mes aptarsime ir realios grėsmės bei stygiaus sukeltą baimę ir įkvėptą viltį, taip pat vaizdinių sąlygotą „vidinę baimę". Nagrinėjant šią temą, nuolat būtina atsižvelgti į gnoseologinį a priori – stebimi dalykai priklauso ir nuo stebėtojo: daugumai Viduramžių žmonių baimę, kurios mes nelaikytume realia baime, kaip antai velnio bijojimas, sukeldavo labai konkreti ir gyva būtybė[1].

Daugelis realių baimių yra gana suprantamos: žmonės nebuvo apsaugoti nuo ligų ar stichinių nelaimių, anapus pilies ar miesto sienos jų, galima sakyti, niekas negynė nuo laukinių žvėrių ar piktadarių. Gyvenimo sąlygos reikalavo, kad bendruomenės ryšiai būtų itin tvirti, todėl socialinė degradacija arba socialinių ryšių nutraukimas faktiškai buvo labai pavojingi, ir ankstyvaisiais Viduramžiais jie taip ir buvo įvardijami[2]. Seismiškai aktyviuose regionuose žemės drebėjimų buvo bijoma lygiai taip pat kaip ir dabar, tik nugalėti šią baimę, šiaip ar taip, bandyta skirtingai. Italų pirkliai po didžiulio drebėjimo 1348 metais grąžino savo skolininkams procentus, norėdami pelnyti geresnes galimybes Paskutiniame teisme, kurį ši nelaimė pranašavo[3]. Taip pat visada ir visur ruseno viltis, kad gyvenimas pagerės, tik istorijos požiūriu nesutampa dalykai, ties kuriais toji viltis koncentruojasi: šiandien ji pirmučiausia krypsta į ekonomines ir socialines sąlygas, o Viduramžiais ji ne mažiau buvo projektuojama į gyvenimą po mirties.

Giliau turėtų būti panagrinėtos baimė ir viltys įvairių „luomų" (anuometine samprata) požiūriu. Pavyzdžiui, viltis susilaukti daug vaikų arba baimė pastoti iki vedybų apspręsdavo moters gyvenimą daug labiau negu dabar, nes pasekmės dažniausiai būdavo nepalyginamai sunkesnės (atstumia vyras arba sava šeima). Kas dabar vaikystėje buvo auklėtas be smurto, tas negali įsivaizduoti, kokią baimę sukelia vaikui kailį perianty s suaugusieji, o tokią baimę tekdavo patirti, ko gero, visiems vaikams Viduramžiais, tai liudija ir Augustinas[4], ir Johannas Butzbachas XVI amžiuje[5]. Priešingai, kur kas mažiau pakito katalikų vienuolių ir dvasininkų

seksualinė baimė, kuri Viduramžiais pagimdė ne tik gausią antifeministinę literatūrą, bet ir tapo viena iš raganų persekiojimo priežasčių.

2. Kitaip negu Antikai ir Naujiesiems amžiams, Viduramžiams būdingos kolektyvinės baimės ir viltys, kurias sukeldavo religija arba kurios reikšdavosi religinėmis kategorijomis. Antai visą epochą itin baimintasi likimo, ištiksiančio žmogų po mirties, taip pat karštai viltasi po mirties priklausyti nedaugeliui išrinktųjų. Su jomis susijusios fantazijos užfiksuotos gausybėje tekstų ir paveikslų, jos siejasi tai su amžinu pragaru, tai su skaistykla, (dažnai kaip dangaus prieiga suvokiamu) rojumi ir dangumi (dangiškoji Jeruzalė, Dievo karalystė). François Villonas (1431/1432–po 1463) tai vaizdingai išreiškė savo baladėje, kurią parašė savo motinos prašymu kaip maldą:

„Femme je suis povrette et ancienne,
Qui riens ne sçai; oncques lette ne lus.
Au moustier voy dont suis paroissienne
Paradis paint, ou sont herper et lus,
Et ung enter ou dampner sont boullus
L'ung me fait paour, l'autre joye et liesse."[6]

„Aš sena varginga moteriškė,
Visai beraštė ir nemoku net skaityti,
Parodė man vienuolyne, kurio parapijai priklausau,
Rojaus paveikslą, arfomis ir liutniomis ten grojo angelai,
Ir pragarą parodė, kur pasmerktieji kankinosi.
Pirmasis džiugino mane, o antrąjį šiurpu regėti..."

Kad pomirtinio gyvenimo baimė turėjo visiškai realias pasekmes, buvo aišku ne tik iš milžiniškų aukų, aukojamų žeme ir brangenybėmis, vėliau pinigais, kurias pasauliečiai skirdavo dvasininkams ir vienuoliams, kad būtų meldžiamasi ir aukojamos mišios už jų ir mirusiųjų sielų ramybę, bet ir iš pavienių likimų: 1223 m. nuo pragaro baimės, nuo Adomo Štoko priepuolių[7] mirė abatas Adomas Kendalietis; panašiai pasakojama ir apie vieną XIV a. vokiečių didiką. Galop Bažnyčia be paliovos skelbė, kad atstumtųjų bus daug daugiau negu išrinktųjų.[8]

Vėlyvųjų Viduramžių, bent jau miestų, iš kurių kilo dauguma mūsų šaltinių, pasauliui būdinga, kad vidinė baimė augo proporcingai išorinės grėsmės mažėjimui dėl vis didesnio urbanistinio gyvenimo saugumo ir patogumo. Šaltiniuose pasirodo tam tikros, baimės pilnos temos, kurių ankstyvaisiais Viduramžiais nebuvo arba buvo labai mažai. XII a. pabaigoje jau matyti didžiulė mirties, mirties valandos baimė (žr. p. 211). Galėtume paminėti pamaldųjį Petrą Amsterdamietį († 1483), *Devotio moderna* atstovą, kuris „taip bijojo savo mirties valandos", kad vis prašė

Dievą šią valandą jam atimti protą[9]; ir jis nebuvo vienintelė išimtis nei šiame judėjime, nei tuo laiku apskritai.

Nors velnias visą epochą kėlė labai rimtą ir konkrečią baimę, regis, vėlyvaisiais Viduramžiais jo dar daugiau visur būta negu lig tol. Ankstyvaisiais Viduramžiais tyrlaukiai, demonų buveinė, buvo tarsi ieškoma kovos arena tiems Dievo tarnams, kurie mielu noru karingai šokdavo ginčytis[10], tačiau vėliau nelabasis pasidarė dar baisesnis, visur esantis. XIII amžiuje abatas Richalmas von Schöntalis suvokė, kad pasaulis pilnas nesuskaičiuojamos galybės piktųjų dvasių, kurios mus taip glaudžiai apspitusios, kaip skęstantįjį vanduo jūroje. Jos mus gaubia kaip stori skliautai, tarp kurių net oras nebepraeina. Jų pulkus galima palyginti su saulės spindulių dalelėmis, dulkėmis, smėliu...[11] Baimę įvarančius fenomenus, kuriuos mes dabar kildiname iš savo psichikos arba kūno, anuometiniai žmonės traktavo kaip nelabojo kišimąsi arba puolimą: 1487 m. išleistame *Refectorium salutis* kartūzų ordino vienuolis Richardas Methley rašo, kaip jis kartą naktį savo celėje suklupo. Kadangi joje daugiau nieko nebuvo, jis nutarė, kad tai tikriausiai buvusi dvasia, kuri jį ir pastūmė. Kitą naktį ji „pakirto jo kūną karščiu, siaubu ir skausmu". Drąsiai žengęs prieš ją su kryžium, jis šitą pabaisą išvijo[12].

Sulig brandžiaisiais Viduramžiais dėl civilizacijos pažangos (jei trumpumo dėlei leisite pavartoti šią netikusią formuluotę) saugumas nuolat augo, tačiau retsykiais nuvilnydavo baimės bangos, – ji apnikdavo Europos gyventojus ir sukeldavo kolektyvines reakcijas. Žinoma, panašūs dalykai dėjosi ir anksčiau, tačiau ne tokiu mastu kaip 1000 arba 1033 metais, laukiant pasaulio pabaigos[13]. Tačiau sulig brandžiaisiais Viduramžiais iš esmės padažnėja masiniai judėjimai (pavyzdžiui, eretikų sektos arba valstiečių sukilimai). Šiaurės italai 1260–1261 m. į socialinę suirutę ir ekonomikos smukimą atsakė flagelantų žygiais, vėliau brolijomis. Judėjimas išplito ir Vidurio bei Vakarų Europoje. Skaudžiausias įvykis buvo juodojo maro siautėjimas XIV amžiuje. Jis buvo suvokiamas kaip Dievo rūstybės išraiška arba kaip žmoguje tūnančių priešų puolimas. Dėl to, viena vertus, vėl prasidėjo flagelantų procesijos – žalodami save, jie norėjo atgailauti už nuodėmes, antra vertus, atpirkimo ožių buvo ieškoma išorėje, jais tapo žydai, ir jie buvo naikinami per pogromus.[14] Ir raganų medžioklės[15], kurios tik Naujųjų amžių pradžioje pasiekė kulminaciją, dažnai būdavo rengiamos bangomis; paprastai jas sukeldavo spontaniškai pratrūkęs ir plačiai išsiliejęs kerštas ir baimė, apimdavę tam tikrą regioną.

3. Kaip buvo stengiamasi įveikti baimę? Dažniausia reakcija – tai aukštesniosios jėgos užtarimo ieškojimas, stengimasis „priklausyti" valdovui. Toks valdovas galėjo būti ne tik žemiškasis feodalas, bet ir dangaus gyventojas. Apie tai galima spręsti iš to, jog suaugusieji labai dažnai visu rimtumu pereidavo prie vienuolinių gyvenimo formų, kurios atitinka pasidavimą vienuolyno patronui. Pavyzdžiu gali būti tėvo Arsenijo (354–455) žodžiai, kuriais jis gyvenimo pabaigoje išpažino didėjančią baimę: „Ši mane užplūdusi baimė nuolat glūdėjo manyje. Tai ji mane padarė vienuoliu"[16].

Tačiau neretai daugelis tikinčiųjų nuoširdžiai patikėdavo savo baimę Dievui kaip aukščiausiajam valdovui. Buvo viliamasi, kad Dievas stos tiesos pusėn per ordaliją (Dievo teismą) – kuri negalėjo egzistuoti kaip institucija – ir kautynėse, antai prieš savo dvikovą su Moroldu Tristanas kalbėjo: „wir suln ez allez gote ergeben. unser angest hilfet hie zuo niht" [Mes turim atsiduoti Dievui. Mūsų baimė čia nieko nepadės][17]. Pasauliečiai karštai garbino šventuosius – juos tai vertė daryti sunkios gyvenimo sąlygos ir baimė.[18] Šventieji gelbėjo nuo visų žemiškųjų nelaimių, o kai kurie iš jų (ypač šv. Mykolas) gelbėjo nuo kelionės į kitą pasaulį pavojų. Maro metu tie dalykai privedė prie teologijos požiūriu paradoksalios situacijos, kai buvo meldžiamasi gelbėjusiems nuo maro šventiesiems Sebastijonui arba Rokui ir, žinoma, visa gydančiajai Marijai, kad ji apsaugotų nuo ligos strėlių, kurias Dievas Tėvas siunčiąs savo kūriniams[19].

Žinoma, ir antžeminių, ir požeminių jėgų baimė, užbėgant toms jėgoms už akių, versdavo mėginti jas nuteikti draugiškai savo atžvilgiu susitaikymo veiksmais: Dievą ir šventuosius – atgaila, askeze, taip pat išmalda ir dovanomis Bažnyčiai, demonus – aukomis ir apeigomis, kurias kunigai be perstojo kritikavo kaip prietarą.

Čia priskirtini ir ritualai: malda, išpažintis, mišios prieš mūšį, ceremonijos prie mirusiojo, laidotuvės ir kt. atlieka baimės absorbavimo funkciją. Ir žvakė prie numirėlio, ir laidotuvių varpai, ir šventas vanduo padeda sutramdyti sielos tykančias piktąsias dvasias, o sunkus antkapis neleidžia numirėliui sugrįžti į gyvųjų pasaulį. Vienuoliai paskutiniosios laukia atlikdami ypatingą apeigą: gulėdami nuogi kryžiumi ant *cilicium* (šiurkščios antklodės), ant plikos žemės, o jo ordino broliai tuo metu meldžiasi ir skaito Bibliją – „palydi mirtin". Tie pasauliečiai, kuriems užtekdavo pinigų susimokėti, savo paskutinę gyvenimo valandą galėdavo apsivilkti vienuolio abitą[20].

Burtai irgi dažnai būdavo viena iš baimės padiktuotų kovos su egzis-

tencija formų. Antai po drabužiais arba šarvais nešiojamas amuletas-laiškas, kuriame maldaujama Dievo ir šventųjų pagalbos, kad „nei priešas, nei žaltys, nei gyvatė negalėtų pakenkti“[21], irgi laikytinas viena iš daugelio pasipriešinimo baimei magija formų. „Zuikio letena, pririšta žmogui prie kairės rankos, saugo jį nuo gresiančių pavojų... Kas turi rankoje penkis dilgėlės lapelius, tas nieko nebijo...“[22]

Kitas būdas nugalėti savo baimę buvo į išorę nukreipta agresija, atpirkimo ožių ieškojimas. Pakako tik gando, kad 1349 m. Freiburge žydai užnuodiję šulinius, ir jie buvo pasodinti į kalėjimą bei priversti prisipažinti; tuo prisipažinimu remdamasi miesto taryba juos įsakė sudeginti.[23] Nesiliovė ir agresija prieš savo kūną: kankinti jį askeze buvo aiškus daugelio tikinčiųjų tikslas. Buvo ir kitų motyvų, kaip antai Kristaus sekimas (*imitatio Christi*), tačiau ano pasaulio baimė buvo svarbus faktorius: palaimintoji Beatričė Nazarietė (1200–1268) save žalojo įvairiausiais būdais – sumazgytomis virvėmis, spygliais, saviplaka, klūpojo ant sniego, nemiegodavo ir t. t. Kodėl? „Tas, kas rūpestingai apsvarsto, viena vertus, amžinojo prakeikimo bausmes ir kančias, antra vertus, amžinosios palaimos žadėtus džiaugsmus, negali sakyti, kad nepakeliama tai, ką kurį laiką galima pakelti...“[24] Didėjanti vidinė baimė vėlyvaisiais Viduramžiais reiškiasi ir pasaulietinės teisės raidos pokyčiais, kurie skleidė ir didino baimę, agresiją prieš kūną – buvo oficialiai įvestos nepaprastai žiaurios kūno bausmės ir tokie pat žiaurūs kankinimai tiesai išgauti, kurie taikyti kaip metodas.

Galop gintis nuo baimės buvo mėginama jungiantis į bendruomenę. Jau ankstyvaisiais Viduramžiais kūrėsi brolijos, kad padėtų vienos kitoms maldomis[25], vėlyvaisiais Viduramžiais – gausios katalikų dvasininkų brolijos[26], kurios turėjo savo patroną, aukojo savo mišias, turėjo savo kunigus ir kt., taip pat gildijos ir cechai, kurie buvo ne tik socialiniai arba komerciniai, bet ir religiniai susivienijimai.

4. Jėzus ir jo pirmieji šalininkai laukė prasidėsiant žemėje Dievo karalystę. Kai tapo aišku, kad ši pranašystė neišsipildys, viltis gyventi amžinos palaimos gyvenimą buvo nukelta į laiką po mirties, į kitą pasaulį. Viduramžių teologai tai vertino kaip Dievop vedančią dorybę[27]. Bet per visus Viduramžius iki pat Naujųjų amžių krikščionybėje tolydžio ruseno lūkestis, kad pasaulio pabaiga jau artinasi[28], tačiau tam lūkesčiui, kaip sektantiškai nuomonei, visuotinės istorijos požiūriu buvo teikiama daug mažiau reikšmės negu visų tikinčiųjų puoselėjamai vilčiai po mirties patekti į rojų. Be to, dėl griežtos predestinacijos doktrinos jis apskritai

veikiau buvo kupinas baimės, o ne vilties. Tačiau nuolat kildavo nukrypėliškų judėjimų, pasak kurių rojų esą galima sukurti žemėje, ir nevaržomas seksualinis gyvenimas dažnai būdavo jų sudėtinė dalis[29].

Žemiškasis ir dangiškasis pasauliai kvazimaginiu būdu atitiko vienas kitą; teologija sukūrė šio atitikimo mokslą – tipologiją, kuri įžiebė dar ir kitą viltį: kas pasieks žemiškąją Jeruzalę, tas lengviau pateks į dangiškąją. Piligrimų sąjūdis aiškintinas ne tik tuo, kad, patiriant kelionės vargus, būdavo atliekama atgaila, bet ir tos vietos šventumu: „Tikiu, – kalbėjo vienas piligrimas, 1033 m. Kristaus metais keliavęs į Jeruzalę, – kaip tave sekiau turėdamas kūną, idant prieičiau šitą vietą, taip ir mano siela sveika ir džiaugsminga įžengs pas tave į rojų“[30]. Anot Gviberto Nogentiečio (1053–1124), jei Šventojoje Žemėje susirinktų krikščionija, tai Antikristo valdžia būtų palaužta[31].

Taikos vilties, kuri taip būdinga dabartiniams laikams, Viduramžiais būta tik užuomazgų. Visa pirmojo tūkstantmečio visuomenė visada noriai griebdavosi jėgos. Merovingų laikais dauguma valstiečių sykiu buvo ir kariai, kuriems taika savaime nebuvo idealas, nes jie ir patys vylėsi grobio. Beginkliai vienuoliai, kuriems nuolat grėsė pavojus tapti grobikiškų žygių aukomis, melsdavosi jei ne už visuotinę taiką, tai bent jau prašydami apsaugoti nuo užpuolikų, pvz., nuo normanų Airijoje arba vengrų Vokietijoje. Tik X a. pabaigoje, kai kova jau buvo tapusi tam tikro luomo specialiu uždaviniu, dvasininkų puoselėjamas pacifikavimo noras taip sustiprėjo, kad pirmąkart pabandyta įtvirtinti taiką tam tikram laikui ir tam tikriems asmenims: antai pietų Prancūzijoje kilo Dievo Taikos judėjimas[32], vėliau – Krašto taikos judėjimas. Tik vėlyvaisiais Viduramžiais labiau išplito visuotinės taikos idealas, kurį skleidė ir kai kurie politiniai mąstytojai, kaip antai Heinrichas von Gorkumas (1377/1378–1431)[33]; taip pat šis idealas reiškėsi visuotine viltimi sulaukti taikingo imperatoriaus[34]. Šiuo požiūriu galima kalbėti apie utopinio mąstymo užuomazgas[35], be to, jų galima įžvelgti ir tam tikruose vėlyvųjų Viduramžių reformų judėjimuose.

5. Visiškai aišku, kad Viduramžių žmonių įsivaizduojamos baimės ir viltys buvo panaudojamos kaip instrumentas. Tai pasakytina apie pasaulietinius valdovus (žr. p. 256 ir t.), bet dar labiau apie oficialiąją Bažnyčią. „Jei kunigai nešnekėtų apie pragarą, jie mirtų badu“, tokia, anot vieno pamokslininko, buvusi liaudies nuomonė XIV amžiuje[36]. Tereikia prisiminti nuodėmių atleidimą už pinigus, kuris buvo pagrįstas išimtinai pomirtinio gyvenimo baime ir viltimi. Drauge nereikia pamiršti, kad –

kitaip negu manė švietėjai – dauguma dvasininkijos atstovų buvo visiškai įsitikinę savo argumentų teisingumu, ir jų nuoširdus tikėjimas, jog daro gerą darbą, ir potraukis turtėti bei valdyti buvo neatsiejamai susiję.

Tačiau instrumentais paverstomis baime ir viltimis buvo galima pagrįsti ir pasaulietinės visuomenės normas, ir pagrįsti ne tokiu paprastu ir banaliu būdu, kaip baudžiamosios teisės grasinimai arba smerkiantys papročiai, bet subtiliau, su meno pagalba: antai herojų epuose baimė ženklindavo blogą charakterį, pavyzdžiui, vokiečių *Rolando giesmėje* tai akivaizdžiai liudija išdavikas Genelunas; jo antipodas Rolandas baimės nepažįsta[37]; Karolis Didysis ne kartą buvo smerkiamas dėl prasiveržusio baimės jausmo[38]. Iš karių elgesio *Nybelungų giesmėje* galima spręsti: „Vyrų *stereotypes movens* yra baimė būti įtartam baime, t. y. jie atlieka didvyriškus žygius ne tik dėl jų pačių, bet ir todėl, kad nori atsikratyti priklausymo nuo baimės“[39]. Kaip ir Antikos epochoje, viltis, kad poetų apdainuotų žygių šlovė ilgai neišblės, buvo ne tik ankstyvųjų Viduramžių karių, bet ir daugelio brandžiųjų bei vėlyvųjų Viduramžių riterių *movens* [paskata]. Senovės anglų *Beovulfe* jojant aplink mirusių didvyrių pilkapį kalbama: „Jie gyrė jo didvyriškumą; / Ir jo žygdarbį liaupsino. / Nes pritinka mylimą vadą / žodžiais girti... “[40] Apie burgundų hercogą Karolį Drąsųjį (valdžiusį 1467–1477) jo metraštininkas Philippe'as de Commynesas rašė: „Jis troško didžio šlovės spindesio, būtent tai, labiau negu kas nors kita, skatino jį nuolat traukti į karą“[41]. Viltis, kad išliksi gyvas žmonių atmintyje, paskatino atlikti daug kruvinų žygdarbių, kurie buvo laikomi ir krikščioniškųjų, iš esmės kone vien agresyvaus mentaliteto paženklintų Viduramžių idealu.

IŠNAŠOS

[1] DINZELBACHER, Realität – [2] DHOUDA, žr. MAAZ, 56 ir t. – [3] A. BORST, Barbaren Ketzer und Artisten, München 1988, 535 – [4] *Išpažinimai* 1, 9; 14 – [5] K. ARNOLD, Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance, Paderborn 1980, 166 ir t. – [6] F. VILLON, Sämtliche Dichtungen, sud. M. L. BULST, Heidelberg 1972, 90; vertė sudarytojas – [7] DINZELBACHER, Visionsliteratur,136 ir t. – [8] G. G. COULTON, Fife Centuries of Religion, Cambridge 1922 ir t., I, 445 ir t., II, 665 – [9] L. BREURE, Doodsbeleving en levenshouding. Een historisch-psychologisch studie betreffende de Moderne Devotie in het IJsselgebied in de l4e en 15e eeuw, Hilversum 1987, 108 – [10] DINZELBACHER, Kampf – [11] DINZELBACHER, Realität, 151 ir t. – [12] A mystical diary: the Refectorium saltuis of Richard Methley of Mount Grace Charterhouse, sud. J. HOGG: Analecta Cartusiana 55/1 (1981), 208–238, 232 – [13] G. CAVALLO/G. ORLANDI (Sud.), Rodolfo il Glabero, Cronache dell'anno mille, 1989, xxxiv ir t. – [14] F. GRAUS, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhun-

dert als Krisenzeit, Göttingen ²1988 – P. DINZELBACHER (Sud.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, 284 ir t. – [15] Ten pat, Wörterbuch, 351–353 – [16] *Verba Seniorum*, Prol. 163, cit. K. SCHJELDERUP, Die Askese, Berlin 1928, 44 – [17] GOTTFRIED V. STRASSBURG, *Tristan* eil. 6760 ir t., sud. R. BECHSTEIN, Leipzig 1890, I, 240 – [18] P. DINZELBACHER/D. BAUER (Sudarytojai), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 199C – [19] DINZELBACHER, Gottheit – [20] L. GOUGAUD, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge, Maredsous 1925, 129–142 – [21] Alltag zur Sempacherzeit (Katalog), Luzern 1986, 53 – [22] R. KIECKHEFER, Magie im Mittelalter, München 1922, 91 – [23] GRAUS, 172 – [24] *Vita* I, 5, 33, sud. R. DE GANCK, Cistercian Fathers Series 50, Kalamazoo 1991, 40 – [25] DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 281– [26] Ten pat, 115 – [27] M. GERWING, Hoffnung: Lexikon d. Mittelalters 5, 1991, 69 ir t. – [28] DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 138 ir t., 207 ir t. – [29] COHN, Pursuit – [30] RADULFUS GLABER, *Historiae* 4, 6, 18, ed. cit. 228 – [31] PLATELLE, 15 – [32] DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 310 ir t. – [33] H. KROP, De leer van de rechtvaardige oorlog in de late middeleeuwen. Hendrik van Gorkums tractaat „De justo bello": Oorlog in de middeleeuwen, sud. A. J. BRAND, Hilversum 1989, 111–124 – [34] T. STRUVE, Utopie und gesellschaftliche Wirklichkeit. Zur Bedeutung des Friedenskaisers im späten Mittelalter: Historische Zeitschrift 225 (1977), 65–95 – [35] Plg. DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 861 ir t. – [36] J. BÜHLER, Die Kultur des Mittelalters, Stuttgart ³1941, 64 ir t. – [37] LEHMANN, 215 ir t. – [38] R. ENDRES, Zum Wortinhalt von „angest" im Rolandslied des Pfaffen Konrad: J. KÜHNEL ir kt. (Sudarytojai), Psychologie in der Mediävistik, Göppingen 1986, 79–105, 102 – [39] LEHMANN, 226 – [40] eil. 3173 ir t., vertė F. GENZMER, Stuttgart 1964, 93 – [41] Cit. J. HUIZINGA, Herbst des Mittelalters, Stuttgart 1987, 74 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

J.-G. BOUGEROL, La théologie de l'espérance aux XIIè et XIIIè siècles, 1985 – C. CAROZZI/H. TAVIANI CAROZZI, La fin des temps. Terreurs et prophèties au Moyen Age, Paris 1982 – N. COHN, Europe's Inner Demons, St. Albans ²1976 – J. FRAPPIER, Châtiments infernaux et peur du diable, d'après quelques textes français du XIIIe et du XIVe siecle: Cahiers de l'Association International des Etudes Français 3/4/5 (1953), 87–96 – P. DINZELBACHER, Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des späten Mittelalters und der Renaissance: Analecta Cartusiana 117/2 (1986), 5–138 – P. DINZELBACHER, Die Realität des Teufels im Mittelalter: P. SEGL (Sud.), Der Hexenhammer, Köln 1988, 151–175 – P. DINZELBACHER, Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen: Santi e demoni. Settimane del centro italiano di studi sull'alto medio evo 36/2, Spoleto 1989, 647–695 – P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Visionsliteratur, Darmstadt 1989 – H. FRANCO JR., As utopias medievais, Sao Paulo 1992 – A. LEHMANN, Angst, Gefahr und Angstbewältigung: G. KAISER (Sud.), An den Grenzen höfischer Kultur, München 1991, 211–236 – W. MAAZ, Angstbewältigung in mittelalterlicher Literatur: J. KÜHNEL ir kt. (Sudarytojai), Psychologie in der Mediävistik, Göppingen 1985, 51–77 – H. PLATELLE, Peurs et espérance au Moyen Age: Melanges de sciences religieuses 26 (1969), 3–21 – F. RENGGLI, Selbstzerstörung aus Verlassenheit. Die Pest als Ausbruch einer Massenpsychose im Mittelalter. Zur Geschichte der frühen Mutter-Kind-Beziehung, Hamburg 1992.

Peter Dinzelbacher

1. Daugelis tyrinėtojų baimę laiko pirmapradžiu fenomenu, tačiau šimtmečių eigoje pirmapradė baimė, kurią žmogus jaučia susidūręs su mirtimi, liga, skausmu, stichinėmis nelaimėmis, alkiu ir priešu, įgaudavo skirtingus pavidalus.

Nagrinėjant kolektyvinę šios baimės – visų pirma mirties baimės – įveiką, pastebima, kad Naujaisiais amžiais pradėjo blėsti religiniai vaizdiniai, juos pakeitė su moderniu gamtos mokslu siejamos viltys[1]. Naujausiųjų amžių žmonės mirtį atstumia, iškrausto ją į gyvenimo pakraštį, ištremia į ligoninę, jie baimę ne nugali, o išstumia[2].

2. Ypatingą vaidmenį tarp kolektyvinių baimių vaidino epidemijos, pirmiausia maras, tačiau ir maliarija, dėmėtoji šiltinė, šiltinė, angliška karštinė, ispaniškas gripas, sifilis bei ŽIV kėlė ir tebekelia baimę. Naujųjų amžių pradžios žmogus gyveno tarp epidemijų. Maras, kuris 1348–1349 m. atkeliavo į Europą ir čia įsikūrė, nuolat pratrūkdavo įvairiose Europos srityse. Tik XIX a. jis buvo suvaldytas medicinos priemonėmis. Dievobaimingumas, malda ir padorus elgesys laikyti geriausiais vaistais. Pamokslininkai reikalavo nuo „šventvagystės / paleistuvystės / lošimų / nesaikingo gėrimo / persivalgymo / lėbavimo / nešvankių kalbų / netvarkingo naktinėjimo / ir visų kitų ydų / iš tiesų susilaikyti“[3]. Daugelis liaudies pamaldumo paminklų, votyvai piligrimų lankomose vietose, maro kolonos, koplyčių ir bažnyčių statymas yra religinių priemonių prieš epidemiją ir su ja susijusią baimę išraiška. Tačiau interpretuojant epidemijas kaip Dievo bausmę, baimė tampa reikšmingu socialinio drausminimo instrumentu. „Maro epidemija / kaip moko mus Šventasis Raštas / yra / Dievo pirštas / Dievo rykštė / Jo įtūžio kardas / Dievo kerštas / supykusio Dievo strėlė / Dievo pykčio griausmas ir žaibas...“[4], skelbė pamokslininkas Hauckas XVII amžiuje. Ir kiti gamtos reiškiniai – žemės drebėjimai, potvyniai ir nederliai – sukeldavo panašią baimę.

Sureikšminant baimę, Naujaisiais amžiais vis didesnį vaidmenį vaidino Bažnyčia. Šalia instinktyvios baimės, kurią žmogus jaučia ugniai, tamsai, jūrai, vilkams, vaiduokliams, vampyrams, stebuklingiems ženklams, plėšikams, badui ir karui, randasi ir Bažnyčios sukelta bei pastiprinta

žydų, turkų, eretikų ir moterų baimė, taip pat jas visas viršijanti velnių ir nuodėmės baimė[5]. Šios dvi baimės rūšys – toliau gyvuojanti kolektyvinė liaudies baimė ir teologinė baimė – yra Naujųjų amžių pradžios kultūros skilimo į elitinę ir liaudies kultūrą išraiška[6].

Baimė buvo sukeliama, pakurstoma ir paverčiama instrumentu valdiniams drausminti. Vidurio Europoje brošiūrose didelis dėmesys buvo skiriamas turkams (o per Trisdešimties metų karą švedams), kurių žiaurumas keldavo baimę ir siaubą. 1664 metais toji baimė taip suparalyžiavo karius, kad jie mūšyje prie Mogersdorfo nesipriešindami leidosi išžudomi janyčarų (Osmanų sultono kariuomenės kariai – *vert. past.*)[7]. Tačiau siaubą keliantys turkai buvo perinterpretuoti religijos požiūriu ir laikyti Dievo bausme ir pasaulio pabaigos pranašais.

Baimės jausmas buvo tikroji priežastis, vertusi persekioti ir kitas grupes, pavyzdžiui, žydus, „čigonus" (sinti ir roma) arba moteris – antai vykdavo raganų medžioklės. Baimė, kurią kėlė žalingi raganų burtai (dažniausiai moterų, retai vyrų), galėdavę prišaukti krušą, užkerėti pieną, virvelių suraišiojimu sukelti impotenciją ir pridaryti dar visokiausių bėdų, vadovaujant Bažnyčiai, raganų medžiotojams sukūrus stereotipinių klausimų sistemą, sukėlė baisią persekiojimų bangą, kuri – dažnai drauge su ekonominėmis ir kitomis krizėmis – yra to meto baimės išraiška.

Raganų persekiojimas, taip pat eretikų, keistuolių bei nusikaltėlių naikinimas ir jį lydėję žiaurūs kankinimai, jiems taikomos žiaurios bausmės sukėlė politinę gyventojų baimę, baimę būti pavergtiems, kankinamiems, įmestiems į kalėjimą ir nubaustiems. Baimė – apie ją mažai kalbėta ar rašyta – buvo „visur esanti, ji buvo nuolatinė žmogaus palydovė"[8].

Mąstymo sferoje viltys irgi buvo puoselėjamos tik kaip religiniai vaizdiniai, todėl joms didelę įtaką darė elito mąstymas. Kai kurios išganymo viltys eschatologijoje įgavo formas, išjudinusias nemažą dalį gyventojų, antai įsisiūbuodavo įvairūs religiniai judėjimai, kurie buvo susiję su valstiečių karais, juose svarbų vaidmenį vaidino chiliazmo idėjos. Čia galima paminėti ir Thomo Müntzerio veiklą[9], ir krikštytojų sąjūdį bei jo skelbtą idėją įkurti Dievo karalystę žemėje, tai mėginta padaryti 1534–1535 m. Miunsteryje[10]. Labai svarbi Naujųjų amžių pradžios žmonių viltis – taikos viltis – buvo nuolat apviliama; ypač per Trisdešimties metų karą šis taikos troškimas nuolat ataidi ne tik literatūroje, bet ir kolektyviniuose noruose.

3. Liaudies kultūroje kai kurios Naujųjų amžių baimės tebegyvuoja iki

pat mūsų šimtmečio, o XVIII a. elitinė kultūra iš esmės persilaužė pasukusi į protą, mokslą, tikėjimą pažanga; liaudies kultūra daug vėliau pamažu pradėjo savintis tuos dalykus. Vis labiau užvaldant gamtą, daugelis baimių liko be objekto – „baimės poreikį"[11] dabar galėjo patenkinti siaubo romanai. Švietėjų akimis, augo tokia žmonių padermė, kuri, anot Condorcet (1743–1794), „tvirtai ir užtikrintai žengia tiesos, dorybės ir laimės keliu... nusimetusi visus pančius"[12]. Utopinės ankstesnių laikų viltys, kad pasaulin ateis Dievo karalystė, buvo pradėtos sekuliarizuoti.

Kad būtų pasiekti šie tikslai, reikėjo nugalėti baimės jausmą; Johannas Gottfriedas Seume XIX a. pradžioje sušunka: „Išvykit baimę! Tuomet turėsit viltį, kad ateis geroji dvasia"[13]. Šalia kovos su prietarais drąsa tampa Švietimo leitmotyvu, anot dažnai cituojamos Kanto sentencijos: „Turėk drąsos pasinaudoti savuoju protu!"[14]

Utopiniai veikalai, antai Mercier, vėliau Retif de la Bretonne[15] knygos, susilaukė plataus atgarsio ir padarė didžiulę įtaką „didžiosios baimės" laikotarpiui, 1789 metų Prancūzijos revoliucijai[16].

4. XIX a. vis labiau ėmė įsigalėti minėtieji Švietimo epochos principai. Tikėjimas mokslu ir pažanga, didvyrio, kaip baikštuolio antipodo, garbinimas sukūrė šimtmetį, kuriame baimė buvo nagrinėjama dar mažiau negu Naujųjų amžių pradžioje. Regis, neatsitiktinai Naujųjų amžių pradžioje buvo parašytas didelis veikalas apie baimę, Švietimo epochoje domėtasi nuostata nerimo ir baimės atžvilgiu, XIX a. pabaigoje tiesiog pasipylė baimės fenomeną analizuojanti literatūra, tačiau pats XIX amžius mažai nagrinėtas.

Objektyviai vertinant, daugumos priežasčių kilti baimei tuo metu nebeliko. Medicinos laimėjimai stulbinantys, paskutinieji badmečiai datuojami 1816–1817 metais[17], mokslo ir technikos dėka gamta vis labiau užvaldoma, pažangėjanti švietimo sistema išstumia „gūdžius prietarus", baime valdančios Bažnyčios įtaka slopinama.

Tačiau XIX a. randasi naujų baimių; tai daugiausia socialinės baimės, kurios turi būti aiškinamos susietos su galimu iškilimu arba nusmukimu visuomenėje ir kurios dėl to senosios Europos luominėje visuomenėje neturėjo didelės reikšmės. Ši baimė dažniau projektuojama į marginalines grupes, į „kitus", pvz., žydus, čigonus, invalidus arba homoseksualus. Bijodama nusmukti į proletariato sluoksnį ir nuskursti, smulkioji buržuazija darosi neatspari tokioms ideologijoms, kaip antisemitizmas ir net fašizmas; šiam kontekstui priskirtina ir neapykanta svetimtaučiams

bei priešiškumas tautinėms mažumoms. Naują matmenį įgauna ir moterų baimė, emancipuota moteris baugina, tad ji diskredituojama kaip „femme fatale“[18].

Dar stipriau negu XVIII a. kolektyvinę žmonių sąmonę XIX a. veikia socialinės utopijos. Nuo Prancūzijos revoliucijos laikų visoje Europoje daugiau nebeužgęsta laisvės ir lygiateisiškumo viltis, nebenurimsta kova už žmogaus teises – tačiau tuo pat metu buržuazijoje gyva revoliucijos baimė.

Ypač didelę įtaką šiuo požiūriu padarė proletarinės revoliucijos ir po jos turėjusios sekti neklasinės visuomenės viltis; šios idėjos pakerėjo keletą proletariato kartų. Tačiau marksistinė ideologija save suvokė ne kaip utopiją, o kaip mokslą[19], pasak Kautskio žodžių: „Mokslinis socialistas studijuoja, utopistas postringauja“[20], tačiau kitokios visuomenės projektas, kurį drąsiai apmetė Marxas ir Engelsas, davė viltį tiems, kurių realios gyvenimo sąlygos buvo ypač sunkios. „Tikėjimas pažanga kaip socialinė religija buvo vienas iš veiksmingiausių Naujųjų amžių europinio žmogaus nuraminimų“[21].

5. Daugelis XIX ir XX a. sandūros žmonių tikėjo, kad alkį ir ligas galima pašalinti, kad taika ir teisingumas gali įsigalėti pasaulyje. Nedemokratinėse politinėse sistemose tarpukario laikotarpiu, ypač fašizmo metais, baimė vaidino sistemą stabilizuojantį vaidmenį. Diktatūra remiasi baime, o totalitarizmas pasinaudoja šiomis baimėmis, projektuodamas jas į priešiškas grupes, kurias būtina sunaikinti. Baisiausi nacionalsocialistų žvėriškumai, stalinizmo baisumai ir jų kolektyvinis akceptavimas turi būti vertinami baimės požiūriu. Abu pasauliniai karai ir su jais susijusi baimė – taip pat ir Trečiojo pasaulinio karo baimė – giliai paženklino šį „nuolatinės baimės šimtmetį“[22]. Ginklų technikos raida, neutroninė ir atominė bomba (Hirosima 1945), žvaigždžių karas, ekologinės katastrofos (Černobylis 1986), ozono skylė, šiltnamio efektas – tai tik keletas eilučių, padedančių įsisąmoninti naujus sunaikinimo matmenis[23].

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad, žlugus sovietinei sistemai ir 1989 m. subyrėjus geležinei uždangai, buvo patenkinti daugybės žmonių Vakaruose ir Rytuose lūkesčiai. Politinė laisvė, tai, kad baimės pusiausvyrai nebegrėsė pavojus, sukėlė vilties euforiją, kurią, beje, netrukus užgesino „rude awakening“ [šiurkštus atsikvošėjimas]. Lėtai ir sunkiai vykstančios ekonominės, politinės ir visuomeninės permainos pokomunistinėse šalyse, nacionalinė įtampa, buvusioje Jugoslavijoje virtusi karu, pabėgėlių

srautai visoje Europoje ir didelės Vokietijos susivienijimo išlaidos kuria baimę, o tai drąsina ir skatina dešiniąsias ideologijas, neapykantą svetimšaliams ir antisemitizmą – tai vis Vakarų Europos gyventojų baimės susidūrus su naujais pavojais išraiška.

IŠNAŠOS

[1] PH. ARIÈS, Geschichte des Todes, Wien/München 1986 – [2] J. MEYER, Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart, Berlin 1979 – [3] *Der Röm. Kay. ... May. ... New fürgenomene Infections Ordnung*, Wien 1562 – [4] F. HAUCK, *Schuß-Frey In dem Krieg Gottes*, Wien 1679 – [5] DELUMEAU, Angst, 39 – [6] R. MUCHEMBLED, Kultur des Volkes – Kultur der Eliten, Stuttgart 1984 – [7] G. WAGNER, Das Türkenjahr 1664, Eisenstadt 1964, 206 – [8] DELUMEAU, 107 – [9] E. BLOCH, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, Berlin 1960 – [10] Die Wiedertäufer in Münster, Münster 1982 – [11] BEGEMANN – [12] J. A. N. DE CONDORCET, *Esguisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, Paris 1795,124 – [13] J. G. SEUME, *Apokryphen*, Werke in 2 Bänden, Berlin 1977, 215 – [14] I. KANT, Werke (sud. W. WEISCHEDEL), Bd. 9, Darmstadt 1975, 53 – [15] L. S. MERCIER, *L'an 2440*, London 1771 ir N. E. RETIF DE LA BRETONNE, *L'an deux mille*, Paris 1790; plg. taip pat R. DARNTON, Die verbotenen Bestseller im vorrevolutionären Frankreich: Frühneuzeit-Info 3 (1992), 7–18 – [16] G. LEFEBVRE, Die Große Furcht von 1789: I. HARTIG, Geburt der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt 1979, 88–135 – [17] J. POST, The Last Great Subsistence Crisis in the Western World, Baltimore/London 1977– [18] B. DIJKSTRA, Les idoles de la perversité. Figures de la femme fatale dans la culture fin de siècle, Paris 1992 – [19] F. ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft 1880/82*: MEW 19, 177–228 – [20] K. KAUTSKY, *Die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie*: Die neue Zeit 3 (1885), 195 – [21] G. K. KALTENBRUNNER, Das Geschäft der Tröster, Freiburg 1980, 12 ir t. – [22] H. HEINRICH: Die Zeit vom 29 11 1974 – [23] H. J. WIRTH, Nach Tschernobyl, Frankfurt 1989.

BIBLIOGRAFIJA

Die Angst, Zürich/Stuttgart 1959 – C. BEGEMANN, Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt 1987 – W. BEHRINGER, Hexen und Hexenprozesse in Deutschland, München 1988 – R. U. G. BIERMANN, Die Angst unserer Kinder im Atomzeitalter, Frankfurt 1988 – J. N. BIRABEN, Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditeranées, Paris 1975/76 – F. BITZ, Kinder der Angst, Bonn 1986 – C. BLÖSS, Maschinenkinder. Über die Beziehung zwischen Angst und Naturwissenschaft, Berlin 1987 – D. CLASSENS, Angst, Furcht und gesellschaftlicher Druck und andere Aufsätze, Dortmund 1966 – H. CONRAD, Die literarische Angst, Düsseldorf 1974 – A. CORRADI, Annali delle epidemie occorse in Italia dalle prime memorie fino al 1850, Bologna 1865–94 – R. VAN DÜLMEN, Das Schauspiel des Todes: TAS PATS/N. SCHINDLER, Volkskultur, Frankfurt 1984, 203–245 – R. EBERMANN, Die Türkenfurcht, Diss. Halle 1904 – M. FOUCAULT, Überwachen und Strafen, Frankfurt 1976 – M. GROTHAUS, Der „Erbfeindt christlichen Nahmens". Studien zum Türken-Feindbild in der Kultur der Habsburgermonarchie zwischen 16. und 18. Jahrhundert, Diss. Graz 1986 – Die Hoffnungen unserer Zeit, München

1963 – C. HONEGER, Hexen der Neuzeit, Frankfurt 1978 – D. HOPKINS, Princes and Peasants. Small box in History, Chicago/London 1983 – C. JOLICOUR, Le Vaisseau fantôme, Quebec 1970 – D. KORN, Das Thema des jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1957 – H. C. LEA, Materials towards a History of Witchcraft, New York/London 1957 – A. MACFARLANE, Witchcraft in Tudor and Stuart England, London 1970 – R. MANDROU, Magistrats et sorcières en France au 17e siècle, Paris 1968 – W. MCNEILL, Seuchen machen Geschichte, München 1978 – C. E. MIDELFORT, Witchhunting in Southwestern Germany 1562–1684, Stanford 1972 – A. NEUSÜSS, Utopie, Neuwied – Berlin 1968 – U. PALLACH, Hunger, München 1986 – M. PATAK, Die Angst vor dem Scheintod in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, Zürich 1967 – I. POLIAKOV, Geschichte des Antisemitismus, Worms 1977–1983 – J. RUFFIÈ/J. C. SOURNIA, Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit, Stuttgart 1987 – A. RUMPOLD, AIDS, Einstellungen und Ängste, Diplomarb. Wien 1987 – C. SACHSE, Angst, Belohnung, Zucht und Ordnung. Herrschaftsmechanismen im Nationalsozialismus, Upladen 1982 – G. SCHWEIGER, Teufelsglaube und Hexenprozesse, München 1987 – I. STOESSEL, Scheintod und Todesangst, Köln 1983 – D. SUTER, Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken, Berlin 1983 – W. TRAUTWEIN, Erlesene Angst. Schauerliteratur im 18. und 19. Jahrhundert, München/Wien 1980 – M. VASOLD, Pest, Not und schwere Plagen, München 1991– M. WANDRUSZKA, Angst und Mut, Stuttgart 1950 – H. ZINSSER, Rats, lice and history, Boston 1935.

Karl Vocelka

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

E. BLOCH, Das Prinzip Hoffnung, Berlin 1954 – N. COHN, The Pursuit of the Millennium, London 3 1970 – J. DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek 1985 – H. v. DITFURTH (Sud.), Aspekte der Angst, München 3 1981– W. D. FRÖHLICH, Angst, München 1982 – H. HÄFNER, Angst, Furcht: J. RITTER (Sud.), Historisches Wörterbuch der Philosophie 1, Basel 1971, 310–314 – F. HEER, Abschied von Höllen und Himmeln, Eßlingen 1971– S. KIERKEGAARD, Der Begriff Angst, Hamburg 1984 – H. W. KROHNE, Theorien zur Angst, Stuttgart 1976 – A. KÜNZLI, Die Angst als abendländische Krankheit, Zürich 1948 – P. LAIN ENTRALAGA, La espera y la esperanza. Historia y teoria del esperar hùmano, Madrid 1957 – B. LANG/C. MCDANNELL, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt 1990 – J. PALOU, La peur dans l'histoire, Paris 1958 – O. PFISTER, Das Christentum und die Angst, ND Frankfurt 1975 – R. SCHLESIER, Angst: H. CANCIK ir kt. (Sudarytojai), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart 1988, 455–471 – La speranza. Atti ... Roma 1982/84 – CH. D. SPIELBERGER (Sud.), Anxiety, New York 1972 – W. VOSSKAMP, Utopieforschung, Stuttgart 1982 – H. v. WIESBROCK, Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst, Frankfurt 1967 – K. M. WOSCHITZ, Elpis, Hoffnung, Wien 1979.

Džiaugsmas, kančia ir laimė

ANTIKA[1]

1. Kiekvienas yra savo laimės kalvis – ir, tikriausiai pridurs dažnas, savo nelaimės. Kas savo kasdienę veiklą ir gyvenimo maksimas tvarko pagal šią gerai žinomą patarlę, tas daro prielaidą, kad laimė, nelaimė, džiaugsmas ir kančia priklauso nuo individualios asmeninės atsakomybės. Dabar jau beveik neatsižvelgiama į galimybę, kad žmogaus likimas yra valdomas ir iš anksto nulemtas aukštesnės, už žmogų pranokesnės instancijos – kokios nors dievo arba Dievo.

Tačiau tik nedaugelis yra įsitikinę, kad viskas, ką jie išgyvena ir veikia, yra nežemiškų jėgų galioje ir jų valios valdoma. Net nereligingi asmenys mano, kad dėl to, jog juos užgriuvo bėdos arba aplankė laimė, kaltas jų asmeninis, iš anksto nulemtas likimas.

Šie abu požiūriai į laimės, nelaimės, džiaugsmo ir kančios kilmę randami ir Antikos šaltiniuose. Tačiau vyravo nuomonė, kad laimė ir nelaimė esančios dievų dovanos[2]. Tik mąstymo žengtas žingsnis nuo mito prie logoso leido poetams ir filosofams padaryti išvadą, kad šie jausmai priklauso vien nuo asmens veiksmų bei gyvensenos, todėl juos įmanoma paveikti[3].

Eudaimonía – tai pagrindinė graikų laimės sąvoka[4]. Ji kilusi iš religinės sferos ir nusako bendrą žmogaus būseną, kai Dievas jo atžvilgiu geranoriškai nusiteikęs. Tad bet kokia laimė, kaip ir nelaimė, priklausė nuo dievų[5]. Be *eudaimonía*, buvo vartojamos sąvokos *ólbos*, turtas, ir *eutychía*, sėkmė. Lotynų kalbos žodžiai, bendrai nusakantys laimę, *beatus*, *fortunatus*, *felix*, taip pat yra religinės kilmės[6]. *Eudaimonía* lotyniškuose šaltiniuose bent jau nuo Cicerono laikų buvo verčiama *beata vita* (laimingas gyvenimas).

Laimingu Antikoje – taip pat, kaip ir dabar – buvo laikomas tas, kuris turėjo materialinę gerovę, valdžią, autoritetą, šlovę, buvo gražus ir geros sveikatos, kai apskritai jam sekėsi. Todėl ištremtasis poetas ir politikas Alkajas (gimęs apie 630–620 m. pr. Kr.) ilgisi pripažinimo, kurį jis tikisi rasiąs savo tėvynės tautos susirinkime ir taryboje: „Ką mano tėvas ir mano tėvo tėvas turėjo, būdami šios save niokojančios pilietijos atstovai, tai iš manęs atimta“[7]. Solonas (apie 640–560 m. pr. Kr.) prašo dievų „geros

ir nuolatinės šlovės", draugų ir priešų pripažinimo, taip pat (teisėtai įgytos) nuosavybės[8]. Valdyti kaip tironui irgi buvo laikoma, bent jau graikų Antikos periodu, ypatinga laime[9]. Ir sėkmės lydimi karvedžiai buvo laikomi dievų numylėtiniais bei laimės lepūnėliais. Antai romėnų karvedys Sula (138–78 m. pr. Kr.) prisidėjo sau pravardę *felix* (laimingasis). Vėliau ši kokybė buvo priskirta ir daliai romėnų imperatorių, nes laimė jiems atnešdavo išorinę sėkmę gyvenime ir valdyme[10]. Laimė asmeniniame ir buitiniame gyvenime, Solono nuomone, tai vaikai, arkliai, medžiokliniai šunys ir svečiai: „Laimingu laikau aš vyrą, turintį mielų vaikų, žirgų, gerų šunų medžioklei, draugų iš svetur"[11]. Šiek tiek kukliau apie tai atsiliepė poetas Alkmanas (VII a. pr. Kr.), jo nuomone, laimingas tas, „kas vieną dieną pragyvena be ašarų"[12]. Pastaroji citata rodo, kad, Antikos požiūriu, laimė ir nelaimė žengia koja į koją.

Pavyzdžiui, nelaimingu buvo laikomas tas, kurio būta neturtingo ir bejėgio[13]. Kita vertus, seniai būdavo atstumiami, o jaunimas šlovinamas[14]. Sąrašą būtų galima be vargo tęsti toliau.

2. Iš esmės Antikos žmonės buvo įsitikinę, kad jų likimą lėmė visagaliai dievai. Laimė ir nelaimė buvo nemirtingųjų dovana. Pavyzdžių, patvirtinančių šį požiūrį, daug iš viso Antikos laikotarpio. Jau *Iliadoje* kalbama apie Dzeusą, kuris iš dviejų atsargų indų dalija kančią ir džiaugsmą[15]. Lydijos karaliaus Gygo galią ir turtą poetas Archilochas (gimęs apie 680 m. pr. Kr.) kildina iš dievų valios, sakydamas: „Gygo auksiniai turtai man nerūpi, aš nejaučiu pavydo, ką dievai daro, manęs nejaudina"[16]. Vien noro ir pastangų maža, kad patirtum sėkmę. Tai sprendžia dievas ir likimas, mano Solonas[17].

Ypač dievų tėvo Dzeuso dukra Tichė buvo laikoma likimo deive, dovanojančia laimę ir nelaimes[18]. Sąvoka *tyche*, reiškianti nelaimę, laimę, atsitiktinumą ir likimą, buvo personifikuota jau Hesiodo kūriniuose[19]. Vėlesniais šimtmečiais Tychė kaip dievybė darėsi vis reikšmingesnė. Įrodyta, kad jos kultas praktikuotas nuo IV a. pr. Kr.[20] Gausu ir vaizduojamojo meno kūrinių, kur ji vaizduojama vairininke su vairu bei gausybės ragu arba su Plutu, turtu, ir yra gerovės simbolis[21]. Įdomu, kad pirmieji mums geriau žinomi šios dievybės garbinimo liudijimai sutampa su vadinamąja graikų polio krize V a. pabaigoje ir IV a. pradžioje. Ypač Peloponeso karas graikams reiškė gilią žaizdą. Tai buvo laikotarpis, paženklintas politinio, ekonominio ir socialinio netikrumo.

3. Tačiau jau Homero kūriniuose kalbama, kad žmonės patys pajėgūs

išvengti nelaimės ir kančios. Homeras įdeda į Dzeuso lūpas tokius žodžius: „Ne! Kaip mirtingieji kaltina dievus! Iš mūsų, sako jie, tas blogis sklinda: o pasidaro patys sau piktais darbais, per dalį jų sau skausmo pasidaro“[22]. Šioje vietoje autorius daro užuominą į pagrindinę sąvoką, kuri nuolat laikyta nereikalingos kančios priežastimi: tai *hýbris*[23]. Šia esmine graikų etikos sąvoka įvardijamas ribų, kurias žmogui nubrėžia dievai, peržengimas. Dievų nustatytų įstatymų ir elgesio normų nepaisymas tolygus jų negerbimui ir koneveikimui. Antikos požiūriu, *hýbris* pasekmė yra dievų kerštas. Kas į ją įsivelia, to veiksmai neracionalūs ir neprotingi.

Nuo V ir IV a. pr. Kr. poetų ir filosofų sluoksniuose įsigalėjo samprata, kad kančia ir laimė priklauso nuo intelektinių ir moralinių gebėjimų. Laimę pradėta tapatinti su sielos faktoriais, o ne su šlove, gerove bei išorine sėkme[24]. Protingais veiksmais, žinojimu ir patirtimi galima daryti įtaką daiktams, laimei ir nelaimei. Abu šie jausmai, filosofų nuomone, nėra iš anksto nulemti. Ypač skausmo ir kančios esą galima išvengti.

Tačiau buvo tikima, kad kančia gali būti pamokoma ir gali turėti pedagoginę vertę[25]. Antai vienoje Aischilo tragedijoje rašoma, kad geriausia priemonė įžvalgai įgyti yra kančia[26]. Jau Antikos laikais žinoma patarlė, kad „kopūstais nasrus išdegęs ir pro daržą eidamas pučia“, yra šio įsitikinimo įrodymas[27]. Išorinių dalykų filosofai nelaikė laimės kriterijumi. Šlovė, valdžia, turtai ir toli siekiantis šeimos genealoginis medis, Platono įsitikinimu, nieko nereiškia, jei kalbama apie laimės būsenos pasiekimą[28]. Stoikas Seneka pasisakė prieš laimę kaip „regimybę“. Tobula sielos ramybė, *ataraxía*, epikūrininkams ir stoikams buvo laimės ieškojimo prielaida, laimės, kurios pagrindas yra dvasinė žmogaus laikysena. Reikalavimas – dorybingas gyvenimas. Iš jo, anot Senekos, „neišvengiamai“ turi plaukti nepaliaujamas linksmumas ir vidinis džiaugsmas. Tik abejingumas geidulingumui ir skausmui, „nepatikimiausiems ir palaidžiausiems valdovams“, užtikrina tą giedrą sielos ramybę, kuri vienintelė gali būti pavadinta protingu gyvenimo tikslu[29].

4. Individualus ir kolektyviai jaučiamas džiaugsmas Antikos epochoje viešai galėjo išsilieti per religines šventes[30]. Dievų garbei polio vardu vykdavo daug oficialių renginių su šokiais, dainomis, aukomis ir šventiniais pobūviais. Dalyvių džiaugsmas pratrūkdavo tokiais jausmais, kaip džiugūs šūksniai, ašaros, juokas, apsikabinimai... Religiškai motyvuotos šventės, kaip antai panheleniniai agonai (varžybos Olimpijoje, Delfuose ir Korinte), per visą Antikos laikotarpį iki pat imperijos laikų buvo labai mėg-

stamos. Vynas, muzika ir šokiai dažnai prisidėdavo prie to, kad šventės džiugesys virstų ekstatine būsena. Todėl nestebina, kad būtent Dionysas, vyno dievas, buvo laikomas tiesiog džiaugsmo nešėju[31].

Tai, kad šventės metu viešpataudavo džiaugsmas, nulemdavo aplinkybė, jog nelaimės laikas galiausiai eina į pabaigą. Ryšys su dievais, kurio dėka tik ir pelnomas dievų palankumas, vėl būdavo atkuriamas aukomis. Įvairiais veiksmais buvo sveikinama pradžia naujo periodo, už kurį buvo atsakinga garbinamoji dievybė. Ji buvo sėkmės, džiaugsmo ir būsimos laimės garantas.

IŠNAŠOS

[1] Šis temų kompleksas daugiausia paremtas ARNDT, RITTER, HOLTE, MICHEL bei FRÄNKEL straipsniais, 615 ir t. – [2] RITTER, 679 ir t., ARNDT, 206 ir t. bei FRÄNKEL, 616 – [3] W. NESTLE, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart [2]1942 – [4] Apie terminologiją žr. HOLTE, 246 ir t. bei RITTER, 679 ir t. – [5] „Daimonu“ iš pradžių buvo vadinama kiekviena dievybė, o paskui kiekviena į dievą panaši globojanti dvasia. Apie tai DODDS, 29 ir t. bei HOLTE, 250 ir t. – [6] HOLTE, 250 ir t., taip pat žr. ERKEL – [7] ALKAJAS, 130 – [8] SOLONAS, *Fragmentas* 1, 1–10, panašiai ir PINDARAS, *Istmijos* 5, 1 – [9] SOLONAS, *Fragmentas* 23, 5–7: „Jei galėčiau gauti valdžią ir išragauti visus turtus, ir vieną vienintelę dienelę pabūti atėniečių tironu, tada mane suriestų į ožio ragą ir išnaikintų mano gentį“. Panašiai ir ARCHILOCHAS, *Fragmentas* 22. Apie graikų tironus plg. H. BERVE, Die Tyrannis bei den Griechen, München 1967 – [10] HOLTE, 251. Su romėnų imperatorių kultu supažindina A. WLOSOK (Sud.), Römischer Kaiserkult, Darmstadt 1978 – [11] *Fragment* 13. Apie svetingumo reikšmę graikų visuomenėje žr. G. HERMAN, Ritualised Friendship and the Greek City, Cambridge 1987 – [12] ALKMANAS 1, 34 – [13] Antai, pvz., ALKAJAS 364 ir TEOGNIS 183 – [14] MIMNERMAS 1, plg. taip pat SEMONIDAS, kuris (*Fragmentas* 1) pateikia visą sąrašą nelaimių – [15] HOMERAS, *Iliada* 24, 527, šiuo požiūriu ir HESIODAS, *Darbai ir dienos* 90 ir t. bei PINDARAS, *Pitijos* 5, 122 ir t. – [16] ARCHILOCHAS, *Fragmentas* 22, plg. PETRONIJUS, *Satyrikonas* 38, 9: „Ego nemini invideo, si quid deus dedit“ – [17] *Fragmentas* 1, 72 ir t. – [18] PINDARAS, *Olimpijos* 12: „Juk tu valdai greituosius laivus jūroje, o žemėje veržlius žygius bei ramybę ugdančius susirinkimus“. Tichę išsamiai aptaria RUHL, 1309–1357 – [19] HESIODAS, *Teogonija* 360 – [20] Inscriptiones Graecae II/III, 333 c 19 ir t., 1496 a 76 ir t. – [21] Šiuo klausimu O. WASER, žr. apie Tychę: W. ROSCHER (Sud.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1916–1924, V, 1357–1380 – [22] *Odisėja* I 32 – [23] Žr. DODDS, 19 ir t., ir 26 bei 178, 3-ią išnašą – [24] Apie laimės ir nelaimės vertę bei reikšmę Antikos filosofijoje žr. HOLTE, 252–259 ir RITTER, 680–690 – [25] Žr. taip pat DÖRRIE, 5 ir t. – [26] AISCHILAS, *Agamemnonas* 174 – [27] PLATONAS, *Puota* 222 b; EZOPAS, *Pasakėčios* 370č 182; CURTIUS RUFUS, *Historiae Alexandri* 8, 2, 1 – [28] FILEBAS, 11 d – [29] SENEKA, *De vita beata*, 4 ir t. – [30] Žr. taip pat MICHEL, ypač 366–370, kur pateikiami pavyzdžiai – [31] HOMERAS, *Iliada* 14, 325; HESIODAS, *Teogonija*.

E. DODDS, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970 – H. DÖRRIE, Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinnverbindung pathein-mathein im griechischen Denken (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abh. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1956, Nr. 5), Wiesbaden 1956 – H. ERKELL, Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien, Diss. Göteborg 1952 – H. FRÄNKEL, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962 – J. F. HAUSSLEITER, Der Glücksgedanke bei Plato, Aristoteles und Spinoza, Diss. Greifswald 1923 – E. HOFFMANN, Lebensfreude und Lebensfeier in der griechischen Philosophie: TAS PATS, Platonismus und christliche Philosophie, Zürich 1960, 169 ir t. – R. HOLTE, Glück (Glückseligkeit): TH. KLAUSER (Sud.), Reallexikon f. Antike u. Christentum 11, 1981, 246–270 – O. MICHEL, Freude: Reallexikon f. Antike und Christentum [8]1972, 348–418 – L. RUHL, Tyche: W. ROSCHER (Sud.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1916–1924, V, 1309–1357.

Christian Böhme

1. Priešingai paplitusiai nuomonei, laimė ir kančia Viduramžių vaizdinių pasaulyje užėmė itin reikšmingą vietą. Tiesa, tai pavojingos, ginčytinos temos; jos suvokiamos tik atitinkamose socialinėse bei kultūrinėse konsteliacijose ir nuolat priešinasi krikščionių religijos pasaulio normoms, pasaulio, kuris, žvelgdamas iš transcendencijos perspektyvos, menkina *conditio humana* vargus, jausmus ir troškimus. Todėl Viduramžių teisėje nebuvo pilietinės pagrindinės teisės, „Pursuit of Happiness" („laimės ieškojimas"); Augustino tradicijų teologijoje ir moralės moksle, kurie gyvavo iki pat Aristotelio recepcijos XIII amžiuje, žemiškosioms gėrybėms priskiriama daugių daugiausia žemesnioji vartojimo („uti") funkcija; gėrėjimosi („frui") laimė („beatitudo"), minima Kalno pamokslo palaiminimuose, paliekama paskutinių dalykų sričiai, *éschaton*, į kurią turi orientuotis žmogaus siekiai („appetitus")[1]. Gedulas ir kančia, ypač kaip afektyvūs pojūčiai, vertinant „sub specie aeternitatis" požiūriu, priskiriami tiems dalykams, kurie pririša prie pasaulio; „tristitia", glaudžiai susijusi su „acedia", vadovaujantis moraline filosofija, kuriai didelę įtaką padarė vienuoliai (Kasijonas, Grigalius Didysis), buvo priskirta ydų schemai. Tik Antikos ir arabų kūrinių recepcijoje melancholija suvokiama visų pirma kaip medicininis reiškinys[2]. Šiuo požiūriu ankstyvaisiais Viduramžiais Bažnyčia kovojo prieš pasaulietines nevaržomų afektų raiškos formas. Atgailos knygose besaikiai gedulo ritualai, atliekami per laidotuves – giesmės („diabolica carmina"), šokiai ir gedulingi pietūs – buvo smerkiami taip pat, kaip ir karnavalų pirmtakai – džiaugsmo šventės su šokiais („saltationes") ir persirengėliais[3]. Net santūrus egzaltuotas džiaugsmas, išgyvenamas per liturgines apeigas – jo gražiausias paliudijimas yra Karolingų sekvencinė poezija, kurios autorius Notkeris Miknius – kėlė įtarimą. Tai patvirtina Bažnyčios Susirinkimo, įvykusio 845 metais Meaux, nutarimas uždrausti sekvencijas ir tropus; jis pirmiausia buvo nukreiptas prieš sekvencijas liturginių apeigų metu giedamame „Aleliuja"[4].

2. Vis dėlto būtent religinė kultūra ne tik sukūrė kolektyvinių ir asmeninių laimės bei kančios vaizdinių pavyzdžių („paradisus coelestis" arba „paradisus terrestris")[5], bet ir ties XI–XII a. sandūra pati itin skaudžiai

suvokė žmogaus egzistencijos problemą. Reformacijos laikotarpio autoriai vienuoliai savitai susiejo asketinį užsisklendimą savyje ir kontempliatyvų laimės patyrimą. Jonas Fekampietis, XI a. pabaigos eremitų sąjūdžio atstovas, gieda vienatvės Giesmių giesmę („solitudo, vacatio Dei"), kurią [vienatvę] papildomai įvardija kaip džiaugsmą („gaudium") ir saldumą („dulcitudo")[6]. Remdamiesi Giesmių giesme, cistersų vienuoliai Bernardas Klervietis (1091–1153) ir Vilhelmas iš St. Thierry (apie 1085–1148) emfatine meilės kalba aprašo afektyvias sielos būsenas: nuo palaimingo Dievo artumo jausmo iki beviltiškos Dievo atokumos potyrio. Ekstatinis Dievo patyrimas jau žemiškajame pasaulyje leidžia išgyventi laimę; šią patirtį dar papildo „vidinio rojaus", „jubilus" (džiaugsmo giesmė) arba „fruitio Dei" („gėrėjimasis Dievu"), vaizdiniai[7]; žinia, mokomuosiuose raštuose ji pateikiama tik kaip trumpaamžė, trapi, į sapną panaši, tik kaip eschatologinio Dievo regėjimo nuojauta. Be to, ši asmeninė kontempliacijos laimė sietina su aktyviu gyvenimu ir religinėmis bendruomenės formomis. Anomistinės tendencijos skubėti pasitikti eschatologinę palaimą ir laisvę ryškėja vėlyvųjų Viduramžių eretikų sąjūdžių, kurie orientavosi į Joakimą Fiorietį (apie 1130–1202), vaizdiniuose. Sulig nauja laimės samprata randasi ir nauja kančios sąvoka[8]. Cistersų ir visų pirma pranciškonų „compassio" (gailesčio) mistikoje sekimas Jėzaus kančia ir afektyvus nugrimzdimas Viešpaties kančioje tampa pagrindine dvasine tema. Moterų mistikoje nuo XII a. šis bruožas dar labiau išryškėja: jau Elzbietos Schönau vizijose aprašoma asmeninė „taedium vitae" patirtis ir jos dvasinė įveika; Mechtilda Magdeburgietė pabrėžia emocinį „gotzvremdunge" (Dievo atokumos) beviltiškumą; vėlyvaisiais Viduramžiais vienuolių moterų mistikoje kančios patyrimas (kaip ekstatinis laimės potyris) vis labiau siejamas su fizine būkle ir požymiais. Religinė kančios sąvoka išlieka dvilypė – viena vertus, tai afektyvus jausmas, antra vertus, tai išganymo gavimo koncepcija – ir XIV amžiaus dominikonų Henriko Seuse ir Jono Taulerio mistikoje.

Į naują emocijų pervertinimą[9] ir jų fizinę-gestinę raišką įsijungia ir vaizduojamasis menas. Nuo XIV a. gotikiniame mene į patetiškus portretus išvirsta Marijos su nukankintu Kristumi ant kelių („Pieta") ir Rūpintojėlio siužetai. Iki tol Vakarų šalyse buvo žinomi „lamentatio Christi" su Marija centre vaizdai, kurie liudija Bizantijos įtaką ir susišaukia su *planctus* [raudų] žanru bei Kristaus kančių[10] vaidinimais. Kaip ankstyvą pavyzdį (XI a.) turėtume vertinti Šv. Angelo bažnyčios freskas Formize bei reformų sąjūdžio centro Monte Kasino aplinką.[11] XIII amžiuje to-

liau plėtota ikonografinė tema (beje, tai ir Giotto nuopelnas)[12] padarė įtaką ir pasaulietinei rūmų aplinkai; čia galėtume paminėti gedulo scenas, pavaizduotas 'Iwein' freskose Rodeneke ir Šmalkaldene (XIII a.).

3. Laimė ir kančia vėl tampa pagrindine diskurso tema anglų-normanų erdvėje XI a. dvasininkų kultūroje, ypač į Antiką orientuotoje laiškų arba dainų formos „consolatio" literatūroje[13], kurioje, viena vertus, randama retorinių sielvarto įveikimo topų, antra vertus, netekties sielvartas traktuojamas kaip egzistencinis fenomenas. Baudri de Bourgueil (1046–1130) kūrinyje *Planctus* [Rauda], kuriame jis aprauda savo mokytoją Hubertą Meungietį, pabrėžia itin asmenišką liūdesio išgyvenimą; liūdesys sumišęs su džiaugsmu, o tai neabejotina naujiena: „Ex quo cum lacrimis plus ego lugeo / Hinc plus ipse, quod est res nova, gaudeo... Displicet atque placet illud". (Juo daugiau aš sielvartaudamas išlieju ašarų, juo daugiau, tai naujas dalykas, džiaugiuosi... Tai kartu ir nemalonu, ir malonu)[14]. Žmogus darosi jautresnis emocijoms, tai nuoroda į rūmuose kultivuojamus standartus. Sekdamas Horacijumi ir Vergilijumi, Baudri vienoje idilėje priešina bukolinio, saikingo asmeninio gyvenimo džiaugsmus (pasak jo, tai vienuolinis gyvenimas) gyvenimo pasaulyje triūslumui (tai jo, kaip vyskupo, tarnybinis gyvenimas): „Vere paupertas mediocris vita beata".[15]

Remdamasi Boecijumi, mokyklinė aplinka dar glaudžiau susieja laimės tematiką ir filosofinį kančios įveikimą, o „viri litterati" savo melancholinį svetimumą pasauliui laiko dideliu privalumu. Jonas Auvilietis savo kūrinyje *Architrenius*[16] (Verksnys) apie 1184 m. aprašo vieną mokytą dykinėtoją, kuris, ieškodamas gamtos, su ašaromis palieka įvairias pasaulio vietas (Veneros rūmus, mokyklą, rūmus) ir galop randa laimę filosofų salos ramumoje. Rūmų autorius Gotfrydas Strasburgietis *Tristane* (1205–1215) sukuria panašų veikėją, kurio melancholijos, beje, neįmanoma sunaikinti filosofija už rūmų kultūros ir meilės sferų. Abelaras (1079–1142) irgi pabrėžia sielvarto patyrimo ir laimės poreikio susipynimą – pirmiausia savo *planctus* [raudų] eilėraščiuose ir laiškuose Eloizai, kurios atkaklus širdies protas sukyla prieš socialines ir religines elgesio normas (santuoką, Dievo meilę, šeimą)[17]. Raštingųjų aplinkoje sukurtuose *Carmina Burana* (po 1230) laimės rato („rota fortunae") motyvas simbolizuoja žmogaus kilimo ir nuopuolio valią bei dėsningumus, be to, juose vaizduojamas prigimtinių juslinių malonumų ir gyvenimo džiaugsmo pasaulis, kuris patalpinamas greitai pasibaigiančiame jaunystės amžiuje.

4. Kartu su XII a. viduryje besiformuojančia pasaulietine rūmų kultūra

laimė ir kančia galutinai palieka studijų kambarius ir vienuolių celes. Didaktinėje literatūroje (Thomasino iš Zerclaere (apie 1186 ir prieš 1238) *Livre des maniers, Der welsche gast)* ir pramanytus dalykus liaudies kalbomis apdainuojančioje poezijoje žodžiai „joie", „vreude", „hohen muot" išreiškia naują, iš esmės pasaulietinį visuomenės ir žmogaus idealą. Neatsitiktinai viduriniosios vokiečių aukštaičių kalbos žodis „gelücke" [laimė] pirmą kartą aptinkamas pirmajame dideliame vokiečių rūmų romane – Heinricho von Veldeke *Eneasroman* (1174–1183)[18]. Dvariškių visuomenė atranda, net kultivuoja naują žemiškojo gyvenimo vertingumą; pasaulis spindi nušviestas švenčių, valdovų reprezentacijos ir prašmatnaus apstatymo šviesos („splendor"). Ir ši laimės samprata, susieta būtent su kančios patyrimu, pasidaro užkrečiama. Bertranas de Bornas *Planh* (Rauda)[19], skirtoje 1183 m. mirusiam Henrikui Plantagenetui, „Reis dels corteis" (dvariškių karaliui), priešingai negu religinė *memento mori* tradicija, atgaivina šventinės rūmų kultūros elementus, kultūros, kuriai būdingas dosnus svetingumas ir didelė ištaiga. Nepaisant visų Bažnyčios invektyvų, turnyrai ir šventės (antai garsioji „Mainco rūmų šventė", kurią 1184 m. išaukštino Gislebertas von Mons) tampa stilių kuriančiais visuomenės gyvenimo įvykiais, kuriuose efektingai gali išsilieti džiugi rūmų riterių kultūros nuotaika[20]. Žemiškojo gyvenimo revalvacija, dvariškių požiūriu, tai dar ne emocijų išlaisvinimas. Programinis rūmuose kultivuojamas „vreude" [džiaugsmas] tai ne nevaldomas afektas, o (tokia jo koncepcija) draugingas habitas, gyvenimo stilius, kuris reiškiasi papročių, manierų ir „džiaugsmo judesių" („gestus laetitiae") gražumu[21]. Priešingai, vis labiau skleidžiantis dvaro kultūrai, spontaniška jausmų raiška tolydžio apdorojama ir priskiriama įvairiems emocijų suvokimo pavyzdžiams. Nevaržomai reiškiamas sielvartas – tuo pasižymi ankstyvųjų Viduramžių gedulo ritualai, giesmės ir aristokratijos šventės, be to, tai ir herojinių epų, kuriamų liaudies kalbomis, tradicija – įgauna ceremoniškas, apie valdovą kaip tam tikrą centrą besisukančias rūmų gedulo formas[22]. Tariamai ekscesyvūs kūno judesiai, kaip antai plaukų rovimasis arba rūbų plėšymas, tampa įstatymo galią turinčiomis išraiškos formomis, kurių teisiniai tekstai, antai *Saksų veidrodis,* tiesiog įsako laikytis[23].

Trubadūrų lyrika ir minezangas labai gerai parodo, kaip vyko minėtasis jausmų apdorojimas; jie atskleidžia nepaprastai turtingą *joie, dolor, wunne, truren* sąvokų lauką[24], tačiau afektai performuojami į niuansuotos savistabos ir inscenizuotos saviraiškos mediumą. Taip liūdesys tampa meno forma, o minezingeris – liūdesio virtuozu.

Nors vyravo su visuomene susietos laimės idealas (tai išreiškia viduriniosios vokiečių aukštaičių kalbos sąvoka „saelde"), būtent literatūra parodo, kad rūmuose įsitvirtino vien asmeninės laimės siekis, ypač akivaizdus meilės temoje[25]. Sekant Chrétienu de Troyes, karaliaus Artūro romanuose buvo mėginama išlyginti įtampą, kurią sukelia individuali meilės palaima ir socialinis garbės troškimas, tačiau kituose tekstuose, pavyzdžiui, Tristano variantuose, vaizduojamos asocialios, skiriančios, aistros pilnos ir kančią gimdančios meilės išcentrinės jėgos. Rūmų kultūroje asmeninė laimė neranda vietos privačiame (Naujųjų amžių prasme) kasdienybės pasaulyje, ji įkurdinama idiliškose vietose; ji retai atidengiama, dažniausiai paslepiama po ženklais ir alegorijomis. Ją randa laimės ieškotojas kelionėje arba išvykoje bei svajotojas, kuris iš tikrovės įžengia į įsivaizduojamos patirties pasaulį. Naujasis žemiškasis rojus plyti egzotiškuose toliuose, antai pasakiškoje „kunigo Jono šalyje", apie kurią sužinome iš kelionių aprašymų, pasakų ir fėjų pasauliuose, kaip antai „merveilleux", kuriuos mums perteikia Prancūzijoje gyvavusi pasakojamoji literatūra, svajonių kraštovaizdžiuose, pavyzdžiui, Gotfrydo Strasburgiečio meilės grota, arba alegoriniuose parkuose, kuriuos vaizduoja prancūzų *Rožės romano* tradicija. Juose meniškai drapiruota gamta visiškai patenkina estetinius žmogaus jausmus; nebėra vargo ir senatvės, viešpatauja malonumas ir jaunystė („joie" ir „joven"), taip pat dykystė. Pastoralinėje poezijoje (Marcabrun, Waltheris von der Vogelweide, Neidhartas, vėliau Oswaldas von Wolkensteinas), sekant vagantų lyrika, piešiamas bukolinis priešinis pasaulis, kuriame leidžiama daugiau erotinio laisvumo ir tikro džiaugsmo; tai kontrastas rūmų etiketui. Tačiau šis „valstietiškas" pasaulis ne itin realus, tai veikiau didikų laisvės ilgesio išraiška, laisvės, kurios dar nesupančiojo civilizacijos reikalavimai rūmams. Dažnai šis tariamai priešinis pasaulis iš esmės sutvarkytas taip pat kaip ir rūmų: „svajonių gyvenime" prie meilės grotos susiduriame su rūmų kultūros formomis – medžiokle ir muzikavimu, o ir diena bėga pagal griežtai suskirstytą laiko schemą; *Rožės romane* svajonių karalystę valdo rūmų meilė, jos griežtos taisyklės ir elgesio reikalavimai. Net Marcabru pastoralėse ir Waltherio mergaičių dainose veikėjų tarpusavio elgesys rafinuotas ir stilingas; vienoje vasaros dainoje (L. 94. 11) Waltheris apdainuoja laimę, kurią išgyvena veikėjas, tačiau ši besimėgaujančios visagalybės svajonė yra ne demokratinės, o hierarchinės, ne privačios, o visiškai viešos struktūros:

„do beduhte mich zehant
wie mir dienten elliu lant,

wie min sele waere
ze himel ane swaere
und der lip hie solte
gebaren swie er wolte."[26]

[Aš [sapne] regėjau, kad man tarnauja visi kraštai, kad mano siela lengvai sklendžia danguje, o kūnas čia, žemai, gali daryti ką tinkamas.]

Tačiau kai po to sena kaip kelmas sapnų aiškintoja supažindina jaunatviškąjį poetą su juslinio pažinimo pradžiamoksliu, išdulka visos svajonės apie gražesnį gyvenimą, ir šiame ženklų rojuje pernelyg dažnai ima svečiuotis nuobodulys ir liūdesys. Kaip labai tokie iliuziniai vietovaizdžiai buvo priprastas dalykas didikams ir dvariškiams, rodo vaizdinių istorijos požiūriu mažai išnagrinėtos sapnų ir burtų knygos, kurios buvo kilusios iš Antikos ir arabų tradicijų ir su kuriomis kovojo Bažnyčia[27].

5. Nuo XIII a. rūmų laimės vaizdiniai įgyja teorija apsiginklavusį priešininką, – tai nauja, Aristoteliu pagrįsta, Albertu Didžiuoju ir ypač Tomu Akviniečiu besiremianti laimės teologija. Megzdamas diskusiją su Aristoteliu, Tomas naujai vertina žemiškąją laimę kaip sėkmingo gyvenimo įkūnijimą; vis dėlto kritiškai apmąstęs žemiškąsias gėrybes, jis pripažįsta, kad „perfecta beatitudo" yra tik Dievo esmės regėjimas[28]. Laimės tematikai įsibrovus į scholastinį diskursą, kuris buvo užfiksuotas ir liaudies kalboje (paminėtinas jos atstovas Brunetto Latini, apie 1220–1294), prasideda teologijos ir rūmų laimės koncepcijų polemika. Atskleisti šią „kultūrų kovą" padeda *Rožės romano* tekstų istorija ir recepcija. Pirmasis Guillaume'o de Lorris variantas (apie 1225), teisingiau, jo fragmentai, nes jis taip ir netapo užbaigtu kūriniu, provokavo scholastinį mąstymą, rūmų meilės koncepciją paversdamas svajone apie geresnį gyvenimą. Antrasis rengėjas Jeanas de Meun (apie 1270) šią rūmų pretenziją irgi pakoregavo sureliatyvinęs rūmų meilės pažadus ir juos atmetęs suasmeninto scholastinio „raison" dėka bei virš žemiškojo rojaus iškėlęs tikrąjį Dievo meilės rojų[29]. Vis dėlto tekstas buvo tikras papiktinimas, tai rodo 1399–1402 metais tarp scholastinių ir „humanistinių" sluoksnių įsiliepsnoję ginčai[30]. Juose Jeano Gersono, Paryžiaus mokyklos vadovo, *Rožės romanas* buvo lygiai taip pat pasmerktas kaip ir žinomos autorės Christine's de Pisan knyga.

Rūmuose puoselėjamus geresnio gyvenimo vaizdinius lydėjo, o, Viduramžiams baigiantis, juos galiausiai išstūmė pasakų šalies (Schlaraffenland) vaizdai, vadinamoji „plebėjiška utopija"[31]. Šio reiškinio motyvų reikia ieškoti išsilavinusių žmonių sluoksniuose. Pasakų šalis „Cucania"

pirmą kartą minima poezijos rinkinio *Carmina Burana* užstalės dainoje apie „Abbas Cucaniensis“ (XIII a. pradžia); Airijoje viduriniąja anglų kalba parašyta „Land of Cocaygne“ (XIV a.) irgi yra vienuolyno parodija. Miestelėnų amatininkų profesijos bei prekybos formos apdainuojamos senąja prancūzų kalba parašytame „Fabliau de Coquaigne“ (XIII a.). Jame jau regime susietus pagrindinius motyvus: pagal piligrimų ir kelionių aprašymus nupiešta svajonių šalis asocijuojama su kvailių šalimi („Naragonija“) ir karnavalu. Čia kuriamas karnavalinis „kitoks pasaulis“, kuris, kitaip negu rūmų svajonės apie estetinius malonumus, pirmiausia orientuotas į elementarius oralinius poreikius, kurio (kaip kontrafaktūros) reikšmė atsiskleidžia miesto visuomenėje, apipintoje instrukcijomis ir drausmės taisyklėmis[32]. Įsitvirtinant valdžios ir susitvarkymo struktūroms, kurioms, apskritai paėmus, rūpi kolektyvinės afektų raiškos slopinimas (pavyzdys galėtų būti draudimai ir verdiktai prieš aistrą šokiams)[33], miesto kultūrai vėlyvaisiais Viduramžiais veikiausiai reikėjo tokių licencijuotų laisvės salelių ir švenčių, kaip karnavalas, kuriame galėjo išsilieti juslumas ir susisluoksniuoti populiari antikultūra.

Brandžiaisiais Viduramžiais išryškėjo laimės tematikos ir sielvarto artumas; šie dalykai liko susiję ir vėlyvaisiais Viduramžiais. Melancholijos sąvoka ir liūdesio figūra nuolat įkurdinamas alegorijose, jų svajonių žemėje; ankstyvojo humanizmo atstovas Enėjas Silvijus Piccolominis, vėliau tapęs popiežiumi Pijumi II, savo kūrinyje *Somnium de Fortuna*[34] (parašytas 1444, 1468 Niklaso von Wyle'io išverstas į vokiečių k.) susumuoja Viduramžių laimės vaizdinius; tai, ką jis gauna, yra „akla laimė“ ir jos filosofinė įveika. Taip pat ankstyvajam humanizmui priskiriamame Johanneso von Teplio kūrinyje *Ackermann aus Böhmen* [„Artojas iš Bohemijos“][35], remiantis sielvarto patyrimu, parodomas žmogaus kaip individo poreikis patirti laimę, taigi ir žmogiškasis orumas, o tai yra priešingybė krikščioniškajam pasaulio nevertinimui, sykiu įtvirtinamas moters paveikslas bei rūmų meilės idealas.

IŠNAŠOS

[1] Scholastinės *beatitudo* sąvokos apžvalgą (Anzelmas Kenterberietis, Petras Lombardas, Tomas Akvinietis) pateikia PESCH, Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, 691–696 – [2] WENZEL, JEHL, KLIBANSKY, 136 ir t. – [3] H.-J. SCHMITZ, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Halle 1883–1898 (ND Graz 1958), 1, 496 arba 2, 337; taip pat GURJEWITSCH, 158 ir t. – [4] G. SILAGI (Sud.), Liturgische Tropen, München 1985T(Pratarmė) – [5] Apie tradiciją: R. R. GRIMM, Paradisus coelestis, paradisus terrestris: Zur Aus-

legungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200, München 1917 – [6] J. LECLERQ/P. BONNES (Sud.), Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle: Jean de Fécamp, Paris 1946, 185 ir t. – [7] T. KOHLER, Fruitio Dei: Dicticnnaire de spiritualitè 5, 1546 ir t.; H. GRUNDMANN, Jubel: Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25, 3, Stuttgart 1978, 130 –162; K. RUH, Geschichte der abendländischen Mystik 1, München 1990 – [8] Apie religinę kančios sampratą Viduramžiais žr. FUCHS rinktinę, o joje ypač šiuos straipsnius: A. M. HAAS (Jonas Tauleris), O. LANGER (Bernardas Klervietis), M. SCHMIDT (Mechthilda Brandenburgietė) – [9] Programą pateikia P. DINZELBACHER, Gefühl und Gesellschaft im Mittelalter: Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200, sud. G. KAISER/J.-D. MÜLLER, Düsseldorf 1986, 213–241– [10] W. LIPPHARDT, Studien zu den Marienklagen: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 58 (1934), 390–444 – [11] A. MOPPERT-SCHMIDT, Die Fresken von S. Angelo in Formis, Zürich 1967, 166 ir t., Abb. – [12] BARASCH, 57 ir t.; H. BELTING, Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981– [13] V. MOOS, passim – [14] BALDERICUS BURGULIANUS, *Carmina*, 74, 26 ir t., sud. K. HILBERT, Heidelberg 1979, 76 – [15] 126, 139, ten pat, 143 – [16] Sud. P. G. SCHMIDT, München 1974 – [17] M. ALEXIOU/P. DRONKE, The Lament of Jephta's Daughter: Studi Medievali 12 (1971), 819–864 – [18] SANDERS 8, 75 ir t. – [19] Tekstas paimtas iš D. RIEGER (Sud.), Mittelalterliche Lyrik Frankreichs, Stuttgart 1980, 1, 156–160; šį tipą atitinka Viviancos raudos VOLFRAMO VON ESCHENBACHO *Willehalm* – [20] GISLEBERT DE MONS, *Chronicon Hanoniense* 109, sud. L. VANDERKINDE, Brüssel 1904, 154–163; J. FLECKENSTEIN, Friedrich Barbarossa und das Rittertum: Das Rittertum im Mittelalter, sud. A. BORST, Darmstadt 1976, 392–418; J. BUMKE, Höfische Kultur, 1; B. HAUPT, Das Fest in der Dichtung, Düsseldorf 1989 – [21] Apie šią kadaise dvasios pasauliui priklausiusią sąvoką SCHMITT, 143 – [22] KÜSTERS, 31 ir t. – [23] K. VON AMIRA, Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels, München 1905, 234 – [24] G. LAVIS, L'expression de l'affectivité dans la poésie lyrique française du Moyen Age (XIIe – XIIIe siècles). Étude sémantique et stylistique du réseau lexical „joie“ – „dolor“, Paris 1972 – [25] Apie laimės sampratą prancūzų literatūroje žr. PAYEN bei įvairius straipsnius BUSCHINGER rinktinėje – [26] U. KÜSTERS, Waz der troum bediute. Glückszeichen und Glücksvorstellungen in Walthers Traumballade L. 94, 11: Walther v. d. Vogelweide, sud. H.-D. MÜCK, Stuttgart 1989, 341–362 – [27] W. SCHMITT, Das Traumbuch des Hans Lobenzweig: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), 181–218; S. R. FISCHER, The Complete Medieval Dreambook, Frankfurt 1982; Ein mittelalterliches Wahrsagespiel. Konrad Bollstadtlers Losbuch in cgm 312, komentarai K. SCHNEIDER, Wiesbaden 1978 – [28] KLEBER, passim – [29] Ten pat, 301 ir t. – [30] DUBY, 99 ir t. – [31] RICHTER pateikia dedamų tekstų antologiją – [32] Apie liaudiškąją jumoro kultūrą Viduramžiais žr. diskusiją dėl Bachtino tezių, kurią pateikia GURJEWITSCH, 260 ir t.; apie užgavėnes žr. taip pat H. BASTIAN, Mummenschanz. Sinneslust und Gefühlsbeherrschung im Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts, Frankfurt 1983 – [33] Pateikiami šaltiniai prieš šokių maniją XIV ir XV a., taip pat minimas liaudies pamokslininkas Geiler von Keysersberg, kuris irgi kovojo su karnavalu: P. M. BÖHME, Geschichte des Tanzes in Deutschland, 1, Leipzig 1886, 41 arba 102 ir t.; R. HAMMERSTEIN, Diabolus in Musica, Bern 1974 – [34] Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini (Fontes Rerum Austriacarum II/61), sud. R. WOLKAN, I/1, Wien 1909, 343–353, Nr. 151 – [35] *Ackermann aus Böhmen*, sud. KROGMANN, Wiesbaden [3]1969.

M. BARASCH, Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art, New York 1976 – J. BUMKE, Höfische Kultur, 2 Bde., München 1986 – D. BUSCHINGER (Sud.), L'idee de bonheur au Moyen Age, Göppingen 1990 – G. DUBY, Der Rosenroman. Sozialgeschichtliche Hintergründe eines höfischen Traums: TAS PATS, Wirklichkeit und höfischer Traum, Frankfurt 1990, 65–116 – G. FUCHS (Sud.), Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik, Düsseldorf 1989 – A. J. GURJEWITSCH, Mittelalterliche Volkskultur, München 1987 – R. JEHL, Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras, Paderborn 1984 – H. KLEBER, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988 – R. KLIBANSKY/E. PANOFSKY/F. SAXL, Saturn und Melancholie, Frankfurt 199ß – U. KÜSTERS, Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer: An den Grenzen höfischer Kultur, sud. G. KAISER, Müchen 1991, 9–75 – F. MAURER, Leid. Studien zur Bedeutung und Problemgeschichte insbes. in den großen Epen der staufischen Zeit, Bern [3]1964 – P. v. MOOS, Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur und zum Problem der christlichen Trauer, München 1971/72 – J. C. PAYEN, Le bonheur dans la littérature française aux XIIe et XIIIe siècles: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 4, (1980), 1–18 – D. RICHTER, Schlaraffenland. Geschichte einer populären Phantasie, Köln 1984 – J.-C. SCHMITT, La raison des gestes dans l'Occident médiéval, Gallimard 1990 – S. WENZEL, The Sin oh Sloth: Acedia, Chapel Hill 1967.

Urban Küsters

1. *Fortunatus*, „Laimingasis", Europoje XVI a. paplitęs prozos romanas, rodo kylančią pinigų kaip gerovės ir nepriklausomybės laido reikšmę. Laimės deivė siūlo pasirinkti „weyßhait / Reichtumb / Stercke / Gesundthait / Schoene und langs leben"[Išmintį / turtą / stiprybę / sveikatą / gražų / ar ilgą gyvenimą][1]. Jis pasirenka pinigų kapšelį, be to, dar įgyja gebėjimą vos tik panorėjęs keisti gyvenamąją vietą, tačiau tampa nelaimingas. Šios istorijos moralas naujųjų vertybių atžvilgiu yra tradicinis, tačiau sykiu istorija rodo, kad ilgimasi pinigų ir mobilumo, ir beveik neribotų galimybių, kurias jie herojui pirmiausia ir suteikia.[2]

Individualaus ir kolektyvinio džiaugsmo suvokimo bei išraiškos įvairovės, laimės jausmo ir kančios išgyvenimo Naujųjų amžių šimtmečiais neįmanoma aprašyti senąja triada. Abejojama, ar tikrai visos Viduramžių normos yra privalomo pobūdžio, jos praplečiamos naujais, konkuruojančiais orientyrais. Civilizacijos procesas ir Reformacijos sąjūdis Naujųjų amžių pradžioje Europoje sukelia didžiules permainas jausmų sferoje.

Stipresnis afektų reguliavimas ir instinktų kontrolė ilgainiui „civilizuoja" asmeninių būsenų išgyvenimą ir parodymą, skatina jų individualizavimą ir sudvasinimą[3]. Fiziniai ir dvasiniai poreikiai viešai išgyvenami ne taip spontaniškai, jie veikiau paslepiami ir permainomi. Smurtiškas karinės aristokratijos egzistencijos būdas transformuojasi į rafinuotą rūmų kultūrą; emocijos dabar traktuojamos kaip asmeninis likimas ir išgyvenamos sergstinčioje šeimos erdvėje[4].

Stiprus racionalizavimo postūmis reformuotame XVI a. skatina gyvenamosios erdvės diferenciaciją: ji vienokia vyrams ir kitokia moterims. Vis reikšmingesnis darosi „darbo poros"[5] santuokinis ryšys, sykiu moteris tampa vis atsakingesnė už namų laimę ir emocijų darną. Taip ji atlieka lemiamą uždavinį pacifikuojant ir disciplinuojant vyrą, kuris per darbo pasidalijimo struktūras įtraukiamas į besiformuojantį visuomenės viešąjį gyvenimą.

Tad dabar jausmams skiriama nauja vieta, pasikeičia asmenų grupių, socialinių sluoksnių ir lyčių nusimanymas apie emocinį lygmenį, džiaugsmo ir kančios būsenų raiškos ir nugalėjimo intensyvumą ir spontaniškumą. Net ir turinio požiūriu pasikeičia pavyzdžiai, mokantys to, kas teikia

džiaugsmą, neša laimę ir kaip žmogus turi elgtis kančios akivaizdoje.

2. Pamokslai[6] bei hagiografinė literatūra[7], kaip ir anksčiau, perteikdavo katalikiškąją vertybių sistemą ir „laimingą gyvenimą“ sekant Kristumi. Kančia žemėje, kaip būtinas pereinamasis tarpsnis, pranašavo laimę ir amžiną džiaugsmą anapus[8]. Šventieji, kaip „etiniai virtuozai“ (Max Weber), galėjo tą kančią sumažinti, tarpininkaudami ir skirstydami sukauptą užgyventų dorybių turtą, tai buvo paguoda daugeliui, net ir tiems, kurie neatitiko katalikiškojo idealo.

Tačiau sulig Reformacijos sąjūdžiu ilgalaikė laimė jau nebekildinama tik iš švento gyvenimo žemėje. Lutherio „resignatio in infernum“ pabrėžiama mintis apie Dievo teismą ir netgi reikalaujama atsisakyti didelės laimės, jei to reikalauja Dievas[9]. Laimė tampa nepaaiškinama malonės dovana (*sola gratia* doktrina). Antgamtinės pagalbos iš šventųjų irgi nedera tikėtis. Individas nauju būdu pats atsakingas už Dievui malonų savo gyvenimą[10]. Reformacijos mestas iššūkis lėmė tai, kad Tridento Susirinkime oficialiai buvo redukuota šventųjų garbinimo reikšmė katalikybėje. Nedidelio skaičiaus pašauktųjų vienuolinės askezės gyvenimo idealas, kurio buvo siekiama pasitraukus iš pasaulio, transformuojamas į pasaulietinį, kiekvieno žmogaus tesimą išsižadėjimą trumpalaikio džiaugsmo ir malonumų. Sėkmę profesiniame gyvenime kalvinistai vertina kaip malonės įrodymą (predestinacijos mokslas). Viltis, kad puritonišku elgesiu, tokiu kaip stropumas ir taupumas, galima teigiamai paveikti išankstinę pomirtinio gyvenimo nulemtį, stiprina profesinę kvalifikaciją ir iniciatyvumą. Protestantiškasis laimės atsisakymas padeda atsirasti naujai ekonomikos etikai, jis didina ankstyvojo kapitalizmo plėtros efektyvumą[11]. Techninė pažanga netrukus pradedama traktuoti kaip pagrindinė žmogaus laimės sąlyga.

3. Instinktų ir afektų kontrolė suponuojama ir idealios valstybės utopijose[12]. Intensyvūs jausmai, kaip antai meilė ir neapykanta, nepriklauso svajonėms. Tik stipri valstybė gali garantuoti asmeninę ramią laimę, planuojant ir tvarkant padėti įveikti neįmanomus numatyti dalykus, kuriems žmogus yra pasmerktas, užtikrinti stabilumą, nuosavybę ir gerovę.

Susižavėjimas, kurį kelia atsitiktinumo ir vargo nugalėjimas (turint galvoje neišmatuojamas kančias, kurias teko išgyventi žmonijai), kreipia į utopinio kančios nugalėjimo strategiją. Ligos ir epidemijos, vargas ir badas, niokojantys karai nuolat kelia grėsmę žmogaus egzistencijai[13]. Trisdešimties metų karas priverčia atsisakyti kantriai kęsti naikinimą dėl

religinės netolerancijos[14]. Vitališką jėgą, su kuria žmogus priešinasi skurdui, atitinka Kontrreformacijos sielovados reakcija į protestantizmo iššūkį: gyvenimą teigiantys pamokslų tekstai, taip pat ir baroko architektūra teikia paguodą ir džiaugsmą. Per Velykas po sakykla stovint galima ir juoktis[15]. Prieš nepadorias pamokslų pasakėles protestavo jau Erazmas Roterdamietis.[16]

Nykstant įsitikinimui, kad išganymą teikia bažnytinės institucijos, vaizduojamajame mene bei heraldikoje atgimė ir tam tikrą metamorfozę išgyveno Antikos laimės deivė; XVII a. netgi vadinamas „Fortūnos manijos" amžiumi[17]. „Theatrum Fortunae" vaidinama barokinė tragedija kraupina žiūrovus[18]. XVI amžius savo absoliutiniams kunigaikščiams pagal jų *virtus* (jėga, „dorybė") linkėdavo teisingos deivės globėjos, bet jau po 100 metų viešpatavo įnoringa *Fortuna mala*, kuri žmogų tartum vaikų sūpuokles[19] įnoringai tai švysteldavo aukštyn, tai sviesdavo žemyn. Pasakiška laimė[20] kartais pelnytai tenka stropiajam, tačiau dažniausiai telieka drąsiai pasitikti nenuspėjamą likimą:

> „Sey dennoch vnverzagt, gie dennoch vnverlohren.
> Weich keinem Glücke nicht, stehü höher als der Neid.
> Vergnüge dich an dir vnd acht' es für kein Leid
> Hat sich gleich wider dich Glück', Ort vnd Zeit verschworen"[21].
>
> „Vis vien nenuleisk rankų, vis vien nepasiduok. / Nebėk nuo laimės, pakilk virš pykčio. / Būk patenkintas savimi ir nepaisyk sielvarto / tada kaipmat prieš tave susimokys laimė, vieta ir laikas."

Taip Paulius Flemingas (1609–1640) trumpai nusako pagrindinį gyvenimo pojūtį.

4. Nuostabių džiaugsmų ir naujos skonio kultūros tikimasi iš stimuliuojančių priemonių ir narkotikų, kurie iš tolimų šalių atkeliauja į Europą[22]. Anapus didžiųjų vandenų plytintys pasauliai žada sienų panaikinimą ir žadina viltį, kad bendromis jėgomis bus sukurta laimingai sutvarkyta valstybė. Johanno Gottfriedo Schnabelio romane *Insel Felsenburg* (Felzenburgo sala, 1731–1743)[23] ir vaizduojamas toks tykus rojus. Tačiau stiprėjantis buržuazijos pasitikėjimas savo jėgomis, kurių pakanka, kad būtų galima keisti visuomenę, XVIII a. pabaigoje sukelia persisotinimo harmoningos idilės utopija jausmą, mėginama nugalėti tų utopijų nuobodulį ir stagnaciją[24].

Europos revoliucijų epochoje tikima, kad vyksta nuolatinė permaina, todėl visi žmonės galės pasiekti laimės jausmo maksimumą. Visuose pažangos manifestuose reikalaujama mažinti kančią, kurią, manoma,

sukelia žmogus. Jau Švietimo epochos filosofai reikalavo ugdyti žmogų kolektyvinei laimei[25]. *Félicité publique* suponuoja, kad asmeninės aistros turi būti pajungtos bendriems reikalavimams[26]. Tačiau tik Amerikos Nepriklausomybės Konstitucijoje „the pursuit of happyness“ („laimės ieškojimas“) buvo įtrauktas į žmogaus teisių sąrašą[27].

Nauji buržuazinės laimės vaizdiniai nebuvo tokie bendri kaip jų keliami reikalavimai. Antai moterys kartais nesėkmingai priešindavosi jų išstūmimui[28]. Iki pat XX a. gyvavo įsitikinimas, kad santuokos džiaugsmai ir motiniška laimė yra natūralus moters gyvenimo išsipildymas; tačiau ne individuali meilė, bet ekonominė ir hierarchinė būtinybė dažnai apspręsdavo partnerio pasirinkimą. Anot Thomo Manno Buddenbrooko, „Mes, mano miela dukra, esame gimę ne tam, ką savo trumparegėmis akimis laikome savąja, maža, asmenine laime“[29]. Tai, kad ir moteriškoji dorybė, ir meilė žmogų daro nelaimingą, yra mėgiama meninės kūrybos tema, tačiau buržuaziniame šviečiamajame romane plėtojama vyro savieškos laimės tema.[30]

Įsitikinimą, kad visa žmogaus veikla galiausiai nukreipta į laimę, pakeičia reikalavimas atlikti svetimas pareigas; šiaip ar taip, taip buvo suprantamas Kanto „kategorinis imperatyvas“. Kultūra pagrįsta tuo, kad instinktai nuslopinami ir sublimuojami, teigė praėjus 100 metų S. Freudas. Todėl gyvenimas civilizuotoje bendruomenėje yra ne laimė visiems, o nuolatinis „nepasitenkinimas“[31].

Utilitaristų Benthamo ir Millo „naudos išskaičiavimu“[32] siekiama vartojimą ir pasiturimą gyvenimą optimizuoti kaip žemiškąsias gėrybes. Ekonominės politinės priemonės turi būti tikslingai panaudojamos poreikiams patenkinti.

Tačiau visas mokslo optimizmas žlugo susidūręs su XIX a. socialinėmis problemomis. Socializmo teorija ragina industrializacijos proceso nuskurdintus proletariato sluoksnius revoliucija nugalėti kapitalistinę ekonomiką ir sukurti laimingą visuomenę[33]. Tik XX a. pabaigoje išblėsta neklasinės visuomenės utopijos įtikinamoji galia.

5. Patyrimas, kad pažanga ir gerovė pasiekiama kitų nelaimės bei gamtos ir sveikatos naikinimo sąskaita, privertė blaiviai pažvelgti į šias laimės viltis. Kaip nepakeliamas kičas XX a. pabaigoje suvokiamas *happy end* literatūroje ir mene, kadangi jis prieštarauja realybei[34]. A. Camus laimingu laiko Sizifą, kuris per visą gyvenimą negali užbaigti savojo darbo[35]. Susidūrus su neišsprendžiamais uždaviniais, žmogui lieka vienintelis džiaugsmas – priimti absurdišką likimą.

Gebėjimas būti laimingam išugdomas, teisingiau, nuo jo žmogus atpratinamas auklėjant[36]. Nesugebėjimas suprasti, kad ir kiti turi emocinių poreikių, taip pat nemokėjimas išgyventi savo jausmų – tai bruožai „autokratinio charakterio“[37], kuris atsakingas ir už dviejų pasaulinių karų atneštas kančias. Šis sustabarėjęs drausminimas sąlygoja tai, kad su džiaugsmu kolektyviai ryžtamasi pasiaukoti nacionalizmui. Nepasitikėjimas valstybės reguliuojama laime, kuriai paaukojama individuali laisvė, menine forma buvo pavaizduotas tokiose utopijose kaip „Brave new World“ ir „1984“[38]. Apversdami aukštyn kojomis senąją žmonijos viltį, kai kurie ilgisi ir trokšta patirti nelaimes, ligą ir nesupratimą[39].

„Makaronai suteiks laimę“ – skelbia makaronų gamintojas. 1968-ųjų metų studentų karta protestavo prieš vartotojišką orientaciją ir manipuliavimą poreikių struktūra dėl pelno didinimo[40]. Laimė yra iliuzija, pavojus, netgi manija[41]. Atsiranda naujos sąvokos, pvz., „gyvenimo kokybė“[42]. Maloniems jausmams rezervuotas „laisvalaikis“[43], psichologinė rinka žada[44] sukurti laimingą tapatumą. Darbo vietai taip pat surandama pasitenkinimo motyvacija, „flow“ išgyvenimas, tekėjimas, kuris kyla iš jausmo, kad individas gali pačiu geriausiu būdu pritaikyti savo gebėjimus[45]. Empiriniai socialiniai tyrimai nuolat informuoja politikus apie laimės poreikį ir pasitenkinimą[46].

Antrojo pasaulinio karo patirtis reikalauja permąstyti, kaip įveikti kančią. Kareivio mirtis praranda herojiškumą[47]. Patirtos ir sukeltos kančios akivaizdoje A. Mitscherlichas reikalauja „sielvartą apdoroti“, o ne išstūmti[48]. Tačiau tą apdorojimą lydintis netikrumas vis dar iškyla istorikų ginčuose apie holokausto ypatingumą[49].

IŠNAŠOS

[1] *Fortunatus*, pirmas leidimas anoniminis 1509 Augsburge, sud. H.-G. ROLOFF, Stuttgart 1981, 46 – [2] H.-J. BACHORSKI, Geld und soziale Identität im „Fortunatus“, Göppingen 1983 – [3] Mėginimai civilizacijos procesą paskelbti „mitu“ ligi šiol liko bergždi. H. P. DUERR, Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, 3 Bde., Frankfurt 1988, 1990 ir 1993. Tačiau P. GLEICHMANN ir kt. (Sudarytojai), Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Frankfurt 1977, Elias prielaidą laiko „vaisinga pradine pozicija“. Plg. tai, ką apie Anglijos visuomenę sako LASLETT, o apie Prancūzijos MUCHEMBLED – [4] Galiausiai: R. VAN DÜLMEN, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd.1: Das Haus und seine Menschen, München 1990 – [5] H. WUNDER/C. VANJA (Sudarytojai), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt 1991, Einleitung, 9 – [6] E. MOSER-RATH (Sud.), Predigtmärlein der Barockzeit, Berlin 1964; TA PATI, Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten, Stuttgart 1991; U. HERZOG,

Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991 – [7] JACOBUS DE VORAGINE, Die Legenda Aurea. Aus dem Lat. R. BENZ, Heidelberg [10]1984; F. KARLINGER, Legendenforschung, Darmstadt 1986 – [8] F. MAURER, Leid, Bern [3]1964, 2 – [9] LUTHER: *Römerbriefkommentar* (1515/16). Weimarer Ausgabe 56, 388 ir t. Plg. taip pat H.-U. GUMBRECHT, Faszinationstyp Hagiographie: Deutsche Literatur im Mittelalter, Stuttgart 1979, 49 – [10] Apie šiuolaikinės sąžinės raidą pirmučiausia žr. KITTSTEINER, kuris remiasi anglų autobiografijų pavyzdžiu – [11] M. WEBER aiškina permainą, įvykusią Naujaisiais amžiais, į tikslą orientuotu racionaliu elgesiu, kuris yra „protestantiškosios etikos" produktas. – [12] K. HEINISCH, Der utopische Staat. MORAS: *Utopija*, CAMPANELLA: *Saulės miestas*, BACON: *Naujoji Atlantida*, Reinbek 1960; F. SEIBT, Utopica, Düsseldorf 1972; H. WEINRICH, Welcher Hans in welchem Glück? Von der Utopie der Glücks forschung: Literarische Utopie. – Entwürfe, sud. H. GNÜG, Frankfurt 1982, 53–69; VOSSKAMP – [13] W. ABEL, Von der Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa, Hamburg 1974 – [14] GRIMMELSHAUSEN, *Der abenteuerliche Simplicissimus*, zuerst 1669 – [15] H. FLICK, Der Risus Paschalis: Archiv für Religionswissenschaften 31 (1934), 188 ir t. – [16] MOSER-RATH, Predigtmärlein. Einführung, 19–32 – [17] KIRCHNER, 161– [18] SANDERS – [19] Antai augustinas eremitas IGNATIOS ERTL: MOSER-RATH, Leviten (6 išn.), 164 ir t. – [20] H. BAUSINGER, Märchenglück: KREUZER, 17–27; PRAETORIUS, *Der abenteuerliche Glückstopf*, Sammlung märchenhafter Barockerzählungen, zuerst 1669, sud. F. KARLINGER, München 1965 – [21] „An sich", P. FLEMING: Epochen der deutschen Lyrik, sud. W. KILLY, Bd. 4: 1600–1700, München 1969, 1641 – [22] W. SCHIVELBUSCH, Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Eine Geschichte der Genußmittel, München 1980; S. MINTZ, Sweetness and Power, New York 1985 – [23] J. G. SCHABEL, Insel Felsenburg, Stuttgart 1979 – [24] Antai ROUSSEAU, *Julie ou la nouvelle Heloise*, NOVALIS ir LESSING. Pavyzdžių yra: M. WINITER, Lebensläufe aus der Retorte: KREUZER, 58 ir t. – [25] Antai H. V. SEIBT, Von dem Einflusse der Erziehung auf die Glückseligkeit des Staates, Prag 1771, ND v. K. WOTKE: Beiträge zur Österr. Erziehungs- und Schulgeschichte, Wien 1907, 9. H., 11–21 – [26] SAINT-JUST paskelbia laimę naująja Europos idėja. Apie „la quête du bon heur" kaip „nouvel humanisme" sudėtinę dalį: M. VOVELLE, Idéologies et mentalités, Paris 1982, 307. „Bonheur, Félicité publique": R. REICHARDT ir kt. (Sudarytojai), Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, München 1985, passim dar neišleista – [27] Proklamationen der Freiheit 1776, sud. J. MUSULIN, Frankfurt 1959, 63; D. STERNBERGER, Das Menschenrecht, nach Glück zu streben: Heidelberger Jahrbücher 10 (1966), 13–21 – [28] P. NOACK, Olympe de Gouges, München1992, kuri veltui kovojo už moterų teises. Plg. šiuos tomus:Differenz und Gleichheit, Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, sud. U. GERHARD ir kt., Frankfurt 1990; Freiheit, Gleichheit, Weiblichkeit, sud. M. CHRISTADLER, Opladen 1990 – [29] T. MANN, Buddenbrooks: Gesammelte Werke Bd. 1, Frankfurt 1960, 148, parašyta apie 1900 – [30] MAUZ; RÖDER – [31] S. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur: Studienausgabe Bd. 9, sud. A. MITSCHERLICH ir kt., Frankfurt 1947, ypač 207–214 – [32] J. BENTHAM, Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung: Einführung in die utilitaristische Ethik, sud. O. HÖFFE, München 1975, 33 ir t. – [33] Zur marxistischen Verelendungstheorie: B. WINTERER, Traktat über Elend und Bedürfnis, Hamburg 1973 – [34] O. BEST, Das verbotene Glück, Kitsch und Freiheit in der deutschen Literatur, München 1978 – [35] A. CAMUS, Le Mythe de Sisyphe, Paris 1942; [36] Iš gausios specialiosios literatūros pateikiama: PLACK; J. LIEDLOFF, Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit, München 1980 – [37] M. HORKHEIMER ir kiti, Studien über Autorität und Familie, Paris 1936; S. MILGRAM, Obedience to Authority, New York 1974. Milgramo

bandymu tikrinamas noras suteikti skausmą, jei to reikalauja autoritetai. Jis buvo sukurtas Amerikoje, bet ir Europoje po 1945 m. su jo pagalba buvo įrodyta, kad joje paplitusios sadomazochistinės asmenybės struktūros. – [38] A. HUXLEY, Brave New World, pirmas leidimas Londone 1932; G. ORWELL, 1984, pirmas leidimas Londone 1949 – [39] W. KLEIN, Vom Glück des Mißverstehens und der Trostlosigkeit der idealen Kommunikationsgemeinschaft: Kreuzer, 128–140 – [40] H. MARCUSE, Zur Kritik des Hedonismus: TAS PATS, Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt 1965, 167 – [41] J. BRAKHOFF (Sud.), Glück, Spiel, Sucht. Beratung und Behandlung von Glücksspielern, Freiburg 1989 – [42] H. SWOBODA, Die Qualität des Lebens, Frankfurt 1974; TAS PATS, Lebensqualität, Wuppertal 1973 – [43] G. HUCK (Sud.), Sozialgeschichte der Freizeit, Wuppertal 1980 – [44] Glück und Gesundheit durch Psychologie?, sud. P. KAISER,Weinheim 1987– [45] M. CSIKSZENTMIHALYI, Beyond Boredom and Anxiety, San Francisco 1975 – [46] E. NOELLE-NEUMANN, Politik und Glück; Freiheit und Sachzwang, sud. H. BAIER, Opladen 1977, 208–262; MEYER-ABICH – [47] K. LATZEL, Vom Sterben im Krieg. Wandlungen in der Einstellung zum Soldatentod vom siebenjährigen Krieg bis zum II. Weltkrieg, Warendorf 1988 – [48] A. u. M. MITSCHERLICH, Die Unfähigkeit zu trauern, Frankfurt 1967 – [49] Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München 1987.

BIBLIOGRAFIJA

M. BACHTIN, Literatur und Karneval, Wien 1969 – I . GAY, The Bourgeois Experience, I. Education of the Senses, Oxford 1984, II. The Tender Passion, New York 1986 – G. KIRCHNER, Fortuna in Dichtung und Emblematik des Barock, Stuttgart 1970 – H. D. KITTSTEINER, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt 1991– H. KUNDLER (Sud.), Anatomie des Glücks, Köln 1971– P. LASLETT, The world we have lost, London 1965 – L. MARCUSE, Philosophie des Glücks, Zürich 1949 – E. MARTENS (Sud.), Was heißt Glück?, Hannover 1978 – R. MAUZI, L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée françaises au XVIIIe siècle, Genf 1979 – K. MEYER-ABICH/D. BIRNBACHER (Sudarytojai), Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein?, München 1979 – E. MOSER-RATH (Sud.), „Lustige Gesellschaft", Schwank und Witz des I7. Jahrhunderts in kultur- und sozialgeschichtlichem Kontext, Stuttgart 1984 – R. MUCHEMBLED, L'invention de l'homme moderne, Paris 1988 – H. R PATCH, The tradition of the goddess Fortuna in Roman literature and in the transitional period, Paris 1967 – A. PLACK, Die Gesellschaft und das Böse, Frankfurt 1979 – G. RÖDER, Glück und glückliches Ende im deutschen Bildungsroman, München 1968 – B. RUSSELL, The Conquest of Happiness, London 1930 – A. SBOROWITZ (Sud.), Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, Darmstadt 1969 – W. SGHNEIDER, Glück – was ist das?, München 1978 – K. VONDUNG (Sud.), Kriegserlebnis, Göttingen 1980 – W. VOSSKAMP (Sud.), Utopieforschung, Stuttgart 1982 – M. WEBER, Die protestantische Ethik, sud. J. WINCKELMANN, Tübingen 1973.

Bea Lundt

M. ARNDT, Leiden: Historisches Wörterbuch der Philosophie, sud. J. RITTER, 5, Basel 1980, 206–212 – G. BIEN (Sud.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978 – F. BUSSINI, Joie; Dictionnaire de Spiritualite 8, 1973, 1236–1256 – Glück: Zeitschrift f. Literaturwissenschaft u. Linguistik 50 (1983), passim – P. GORDAN (Sud.), Leid, Schuld, Versöhnung, Graz 1990 – G. HÖHLER, Das Glück, Düsseldorf 1981 – W. OELMÜLLER (Sud.), Leiden, Paderborn 1986 – D. RICHTER (Sud.), Schlaraffenland, Frankfurt 1989 – J. RITTER, Glück: Historisches Wörterbuch der Philosophie, sud. TAS PATS, 3, Basel 1974, 679–691 – W. SANDERS, Glück, Köln 1965 – D. SÖLLE, Leiden, Stuttgart 1973 – W. TATARKIEWICZ, Über das Glück, Stuttgart 1984 – E. TELFER, Happiness, London 1980 – W. TRUTWIN/H. ASSIG (Sud.), Glück und Heil, Göttingen 1972.

Darbas ir šventė

ANTIKA

1. Graikai ir romėnai neturėjo mums įprastos darbo sąvokos. Nežinomas jiems buvo ir šios sąvokos turinys šiuolaikine ekonomine, socialine ir etine prasme. Suprantama, darbas kaip būties išsipildymas, kaip žmogaus savirealizacijos priemonė jiems buvo svetimas, nors buvo pripažįstama, kad jis būtinas ir vertingas kaip skirtingai besireiškianti žmogaus veikla. Ir graikų, ir romėnų horizonte galima įžvelgti tris iš dalies palyginamus semantinius laukus. Darbą kaip rūpestį, vargą, sunkų plušėjimą graikų kalboje reiškia žodis *pónos*, o lotynų *labor*, taigi abu nurodo į žmogaus savijautą. Žodžiu *érgon* (*ergasía – ergádzesthai*) pirmiausia nusakomas veiklos rezultatas, tai, kas sukurta, kūrinys, o žodžiais *téchne* arba *ars* įvardijamas ypatingas meniškas darbo įgūdis, kurį turi menininkas, taip pat ir amatininkas[1]. Todėl *technites* tinka ir batsiuviui, ir puodžiui ar net statybininkui[2]. Imperatorių laikų Galijos Arelate [dab. Arlis] antkapio, pastatyto dailidei Q. Kandidui Benignui, įraše šlovinamas jo nelygstamas įgudimas, būdingas ir jam, ir jo uolumui, mokytumui bei padoriam būdui: „ars, cui summa fuit fabricae, studium, doctrin. pudorque"[3].

2. Taigi mes tik užsiminėme, kad darbo apibrėžimai bei juose esantys imanentiniai vertinimai yra labai įvairūs. Šaltiniuose nerasime bendro vardiklio ekonominei darbo reikšmei ir jo apmąstymui[4], todėl neturime pagrindo kalbėti apie vieningą darbo vertinimą, galimi tik įvairiai išreikšti nuostaba, požiūriai ir vertinimai, iš kurių apytikriai įmanoma spręsti apie būdingas grupių nuostatas. Ankstyvuoju laikotarpiu graikų valstiečiui, tokiam, kokį aprašė Hesiodas (apie 700 m. pr. Kr.), darbas reiškė visai ką kita negu Platonui ir Aristoteliui, kurie labai giliai apmąstė žmogaus egzistenciją ir žmogaus veiklą; tokiam senatoriui, kaip Plinijus Jaunesnysis (apie 100), darbas yra visai kas kita negu kokiam atleistiniui[5] arba miesto amatininkui, kuris tame mieste priklausė kokiai nors profesinei korporacijai (*collegium, corpus*) ir kuris savo veikloje bei socialinėje aplinkoje rasdavo tam tikrą tapatumą. Todėl apibendrinimai šitoje srityje visada bus netikslūs, nes jie daromi vienpusiškai remiantis filosofija,

graikų piliečiais arba vergais, o tuo požiūriu vadovaujantis kuriama bendra darbo egzistavimo ir išgyvenimo forma[6]. Geriausiu atveju galima numanyti kelis specifinius ir bendrus bruožus bei konotacijas, kurie kiekvieną kartą pasirodo vis kitokioje rėžių sistemoje.

3. Viena vertus, tai darbo ir socialinio statuso ryšys, kuris reiškiasi tuo, kad žemesnioji visuomenės klasė veiklą paženklina savo žyme ir taip siekia išlaikyti savo statusą. Vergui uždeda žymę ne sunkūs darbai – nors kai kada jis privalo juos atlikti – o tai, kad jis yra nelaisvas, žmogus su ne savo dalia. Žemvaldys Odisėjas labai gerai išmanė amatus bei tai, kaip arti žemę, tačiau savo visuomeninį statusą jis įgijo ne per savo darbus, be kurių jis galėjo išsiversti, o per aukštą kilmę ir gyvenimo būdą[7]. Pirklio profesija iš dalies ne itin buvo vertinama todėl, kad pirklys gyveno nesėsliai, o ankstyvaisiais laikais tarp prekybos ir plėšimo, ypač jūrų plėšikavimo, beveik nedaryta skirtumo[8]. Tačiau būta ir diskredituojančių darbų, menkinusių žmonių akyse tuos, kurie juos dirbdavo: smuklininko arba bordelio šeimininko (*leno*), kloakų valytojo (*cloacarius*), laidotuvių ruošėjo (*libitinarius*), maišų nešiko (*baiulus*), fokusininko ir cirko artisto, kuriuos Ciceronas vienoje vietoje priskiria nešvariems užsiėmimams („sordidae quaestus")[9]; jie buvo diskredituojami todėl, kad nuolat pažeisdavo svarbius tuometinės pilietinės visuomenės idealus: švarumą, gerą kvapą, fizinį neliečiamumą, tiesią eigastį ir garbingą elgesį, nepriklausomai nuo to, ar jie buvo būtini ir pelningi. Laidotuvių ruošėjai Romos imperijos laikais galėdavo turėti gausų personalą ir būti pasiturintys[10]. Jie turėdavo reikalą su išvirkštine žmogiškosios egzistencijos puse bei tais dalykais, kurie ja buvo laikomi, todėl, kaip ir kitų profesijų atstovus, visuomenė juos niekino.

4. Kita vertus, darbo artumas gamtai nulemdavo pripažinimą ir vertingumą. Todėl iki pat vėlyvosios Antikos laikų didžiai vertintas kaimo gyvenimas kaip deramo užsiėmimo ir turto šaltinis. Natūralios veiklos – tai žemės ūkis, medžioklė, žvejyba ir iš dalies tolesnis produktų perdirbimas. Sykiu matyti pasidalijimo pagal lyčių „ruošos sritis" užuomazgos. „Mėsa rūpinasi vyrai, grūdais – moterys..., pluoštą gauna vyras, o moteris jį perdirba į audinius"[11]; tai specifinis lyčių pasiskirstymas pagal darbą, kuris pergyvena ankstyvąjį graikų žemės ūkį ir vėlesniais laikais tampa būdingas prekybai. Gana dažnai tam tikromis smulkios ir miesto prekybos sritimis rūpindavosi moterys. Aristotelio požiūriu, šie mainai namų ūkio rėmuose labai gerai atitiko prigimtį ir žmogaus poreikius,

tačiau regioninė prekybinė ir finansinė veikla (*téchne chremastike*), anot jo, buvo smerktina, nes buvo beribė, priešinga prigimčiai ir gero gyvenimo idealui. Tokia neigiama nuostata prigimtį atitinkančio poreikio (*chreía*) vardan pasiekė ir ankstyvuosius Viduramžius[12].

5. Galiausiai aptarsime darbo ir laisvės sritį, kuri didžiajai daugumai amžininkų buvo pati svarbiausia. Ksenofonto raštuose nuskurdęs žemvaldys, nūnai priverstas gyventi iš savo rankų darbo, šią veiklą sutapatina su vergija (*douleía*); jis pasiduoda asmens ir aplinkybių priklausomybei[13]. Kas nori imtis politinės veiklos, tas, anot Aristotelio, turi turėti laisvo laiko (*scholḗ*), tik jis leidžia skleistis tikrajai piliečio dorybei (*arētē*); žinia, be valstiečių, amatininkų ir samdomųjų darbininkų neįmanoma išsiversti, tačiau jie nėra tikrosios valstybės dalys (*mére*)[14]. Šis egzistencinis antagonizmas – politinės veiklos sąlyga yra laisvė, o darbo arba gamybos – būtinybė (jį įspūdingai aprašė H. Arendt) – Atėnų polyje buvo panaikintas padarius daug kompromisų, tai liudija Aristofanas ir kiti IV a. pr. Kr. Atikos oratoriai. Amatininkai eina į tautos susirinkimą, o po to imasi darbo. Bet čia, o vėliau Romoje, turbūt svarbiausia laisvės laipsnis, tai, kur veikiantysis asmuo, o ne žiūrovas, brėžia galimų ištverti dalykų ribas. Plinijus Jaunesnysis skundžiasi, jog blaškosi tarp laisvalaikio ir darbo (*otium – negotium*), o filosofas Seneka pasmerkia triūslumą ir pastangas, kurių reikalauja visai nebūtini darbai („in supervacuis laboribus operosa sedulitas“), atitraukiantys žmogų nuo jo tikrojo, prasmingo gyvenimo[15]. Konflikto tarp darbo ir laisvės toli gražu neišvengė ir politikos požiūriu valdančioji klasė, klaidingai pavadinta „dykinėtojų sluoksniu“[16]; turime liudijimų, kad šis konfliktas kaip vidinis santykis buvo būdingas ir vergams bei samdiniams. Kartais vergas būdavo įtakingesnėje pozicijoje ir turėdavo daugiau ekonominės valdžios ir sprendimų laisvės negu daugelis laisvųjų piliečių, tad galėdavo laikyti žemesnius už save vergus, kad atsikratytų tuo darbu, kurį pats privalėdavo atlikti[17]. Iš romėnų darbo sutarties (*locatio–conductio*) žinomos dvi įsipareigojimo rūšys, kurių viena liečia asmenį, o kita numatomą pagaminti daiktą; neabejotina, kad pastaroji forma darbininkams ar amatininkams palieka daugiau dispozicijos galimybių[18]. Tačiau abiem atvejais sutartimi būdavo nustatoma, kaip bus reguliuojamas darbo našumas ir atlygis (pinigai, maitinimas, reikalui esant aprūpinimas), atsakomybė, darbo trukmė ir laisvas laikas. Taip darbo sutartyje formuluojami lūkesčiai ir garantijos, kuriais galima pasitikėti ir kurie individo požiūriui į darbą buvo svarbesni negu įvairiausi

akademiniai abstraktūs samprotavimai apie žmogaus laisvę ir nepriklausomybę.

Ne filosofai, o įrašai ir teisė gali padėti labiau suvokti darbą Antikos laikais. Tai, kaip istorikas L. Heerenas XIX a. pradžioje apibūdino graikus, galioja ir romėnams: „Ir graikai jautė, jog reikia gaminti, kad būtų galima gyventi, bet, aišku, jiems neatėjo į galvą, jog reikia gyventi, kad būtų galima gaminti“[19].

6. Šventės ir iškilmės – tradicinėse visuomenėse sąvokų požiūriu jos nesiskiria – anot M. Weberio, suvokiamos kaip nekasdienės veiklos formos, kultu sureikšmintos stotelės ir atitinkamos grupės arba visuomenės inscenizuoti profaniško laiko ir žmogaus veiklos pertrūkiai. Šventė pagrįstai įvardijama „heterotopu“, „kasdienybės moratoriumu“[20], su kuriuo ji dėl jai būdingo savitumo „dialektiškai“ susijusi. *Feriae* (anksčiau *fesiae*), arba *festus dies*, lotynų kalboje reiškia dievams pašvęstas dienas; tokiomis dienomis būdavo nutraukiamas darbas ir teisėtumo vykdymas. Būtent iš šio visuomenės poreikio žinoti, kokie veiksmai turi būti atliekami ir kaip turi būti organizuojamos atitinkamos priedermės, graikų ir romėnų pasaulyje pamažu išsirutuliojo laiko skaičiavimas kalendoriumi, o pats kalendorius buvo rašytinis[21]. Suprantama, švenčių trukmė priklausė nuo laiko ir regiono; Atėnuose V ir IV a. joms buvo skirta apie 80 dienų, Romos respublikoje dievams buvo skirtos 109 dienos, o vėlyvosios Antikos sostinėje švenčių laikas padidėjo beveik iki 200 dienų[22], taigi regime apytikrį viešųjų iškilmių, prie kurių dar galėtume pridėti regionines ir privačias šventes, mastą.

7. Antikos šventės pagrįstos religija ir mitais, jos susietos su svarbiais gamtos įvykiais, kaip antai sėja ir derliaus nuėmimas, ir žymi egzistencinius gamtos ir žmogaus virsmus (*rites de passage*): gimimą, brandą, vedybas ir mirtį. Jos įjungia žmogų į aukštesnę kosminę tvarką ir jį tam tikru būdu kondicionuoja. Žymiausia Atėnuose buvo pavasario šventė, *anthestēria*, skirta vegetacijos dievo Dionyso atvykimui jūros keliu, kartu švęsta ir laivybos pradžia bei iškilmingai laimintas jaunas vynas, tai vadinamoji ąsočio šventė, kurioje dalyvaudavo ir trejų metų vaikai. *Bukoleione*, senuosiuose karaliaus tarnybiniuose rūmuose, vykdavo ritualinės dievo ir Basilinos, vyriausiojo žynio žmonos, šventosios sutuoktuvės (*hierós gámos*), kad tam tikrais burtais būtų sužadintas gamtos vaisingumas ir palaima, kuriuos ji teiktų bendruomenei. Tačiau pavasario šventės buvo skirtos ne tik naujai gyvybei, bet ir mirusiesiems, kuriems tam tikrą die-

ną būdavo aukojamos aukos. Taigi matome, kad šventei būdingas dvilypumas[23] – sujungusi šventiškumą, laisvumą, linksmybę ir sielvartą, ji šventės dalyviams leisdavo įžvelgti į pamatinius gamtos ir visuomenės dalykus. Dalyvavimas dvigubai atpalaiduoja – nuo kasdienės būtinybės ir nuo visuomeninės tvarkos, taip pat nuo nuogąsčio ir baimės, kurie apima regint tamsias, nepažįstamas jėgas, dėl to ateitis atrodo paslaptinga ir pavojinga, taigi leidimas nesilaikyti kasdienių normų sociopsichologine prasme buvo svarbus palengvinimas.Tai matyti ir iš to, kad šiose miesto iškilmėse būdavo leidžiama dalyvauti vergams, šeimynykščiams ir darbininkams[24], kuriems tokie renginiai reiškė tam tikrą įjungimo į bendrą



LAIVO STATYMAS (Romos imperijos laikai)
P. Longidieno antkapio fragmentas. Ravenos nacionalinis muziejus
Antkapyje vaizduojamas Longidienas, lyginantis lentą
Įrašas mažojoje lentelėje: P(UBLIUS) LONGIDIENUS P(UBLII) F(ILIUS) AD ONUS PROPERAT
Publijus Longidienas, Publijaus sūnus, uoliai darbuojasi

socialinį kontekstą formą. Tuo *antesterija* iš dalies panėšėjo į romėnų *saturnalijas*, kurios prasidėdavo baigiantis žiemkenčių sėjai gruodį ir būdavo skirtos sėjos dievui. Jose dalyvaudavo visa valstiečių bendruomenė, įskaitant ir vergus. Tai mėgiamiausia romėnų šventė, ji labai populiari todėl, kad ponai keldavo vergams vaišes, kurie, pasinaudodami šia proga, nuramdydavo širdį pašaipomis ir koneveikimu[25]. Visa tai vykdavo orientuojantis į mitinį Aukso amžių, kuriame visi žmonės buvę lygūs, valgio ir gėrimų būta per akis ir visi galėję daryti ką norėję[26]. Atsipalaidavimas, įkaušimas, orgijos, nešvankybės ir pažeminimas, patiriami šventės metu laikinai peržengiant ribas[27], vaidino svarbų vaidmenį, todėl ši šventė iki pat vėlyvosios Antikos laikų pelnė didelį autoritetą.

8. Švenčių neslegia kasdienybė: giesmės, šokiai, fakelai ir smilkalai šventoms ceremonijoms sukuria išskirtinumo aurą; ypatingus drabužius, kartais baltus, kartais margus, padabintus papuošalais kaip romėnų triumfatoriaus *toga picta*, dažniausiai vilki pagrindiniai šventės veikėjai. Gausios ir turtingos vaišės leidžia pamiršti kasdienio gyvenimo liūdesį, visai pagrįstai galima kalbėti apie pertekliaus inscenizavimą šventėje: taip tarsi kompensuojamas kasdienis nepriteklius[28]; tai gastronominė ištaiga, kurią sukuria visa aplinka: meniški stalai ir gultai, brangios taurės ir ypač meniškas rinktinių patiekalų patiekimas, muzika ir pantomima, be to, gan vykusios svečių dovanos (*xénia*), kurios turėdavo papildomai susieti švenčiančią ir puotaujančią draugę. Atėnajas Naukratidietis (apie 200) savo kūrinyje „Išminčių pokylis“ išsamiai aprašė tokią helenistinę puotą[29], ir garsioji *cena Trimalchionis*, priklausanti Petronijaus plunksnai – šis tarnavo imperatoriui Neronui kaip *maître de plaisir* – yra kaip tik tokių švenčių persifliažas, kuriame nekasdieniškumas virsta normaliu dalyku prarasdamas savo kontrapunktinę funkciją.

9. Šventės padeda atsipalaiduoti ir ugdo bendrystės jausmą: tai pasakytina ir apie Atėnų miesto piliečius, ir apie kultinės bendrijos narius, antai Mitros kulto, *Magna Mater* (Didžiosios Motinos) arba Izidės misterijų, kurios ypač traukė moteris ir joms suteikdavo religinį prieglobstį[30]. Sukurti bendrystės jausmą ir kongruenciją akivaizdžiai siekia ir didžiosios helenistinių monarchų bei romėnų imperatorių valdovų šventės, kuriose glaudžiai susipindavo kultinis garbinimas, valdoviška saviraiška ir liaudies dalyvavimas materialiniame pertekliuje[31]. Imperatorius Augustas 17 m. pr. Kr. inscenizavo Aukso amžiaus sugrįžimo šimto metų sukaktį[32] ir ja reklamavo naująją valstybės formą. 330 m. gegužės 11 d.

Konstantinas švente savo naujosios sostinės prie Bosforo sąsiaurio pašventinimą sujungęs pagonybės ir krikščionybės elementus[33]; tai turėjo parodyti, kad Konstantinopolis yra naujoji, kita Roma, galiausiai, pasak Augusto biografo Eusebijo, krikščioniška imperijos alternatyva. Šiuo pereinamuoju laikotarpiu šventės įgauna kitą turinį, joms duoda pradžią kankinių ir jų palaikų (relikvijų), kankinių metinių ir vietų, kuriose jie veikė, garbinimas, nors išorinės formos ir socialinės funkcijos iš esmės lieka tos pačios. Švenčių įnašo į „kultūros ir visuomenės krikščioninimą"[34] vėlyvosios Antikos laikais neįmanoma pervertinti.

IŠNAŠOS

[1] A. BURFORD, Künstler und Handwerker in Griechenland und Rom, Mainz 1985, 14 ir t. ; SCHNEIDER, Technikgeschichte, 208 ir t. – [2] FLAVIJUS JUOZAPAS, *Žydų senovė* 20, 219 ir t. – [3] *Inscriptiones Latinae selectae*, 7715; taip pat NEESEN, Demiurgoi und Artifices, passim – [4] KLOFT, Wirtschaft in der griechisch-römischen Welt, 120 ir t. – [5] Kaip pavyzdį būtų galima paminėti atleistinį Trimalchioną, vieną iš pagrindinių PETRONIJAUS († 66 m.) *Satyrikono* veikėjų; H. KLOFT, Wirtschaft und Geld in der römischen Kaiserzeit: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 41 (1990), 418 ir t. – [6] H. J. KRÜGER, Historisches Wörterbuch der Philosophie I, Darmstadt 1971, 480 ir t.; M. RIEDEL, Geschichtliche Grundbegriffe I, Stuttgart 1972, 155 ir t., žr. Arbeit; der Standpunkt der griechischen Politen bei CH. MEIER, Arbeit, Politik, Identität, Neue Fragen im Alten Athen?: Der Mensch und seine Arbeit 47 ir t.; panašiai ir P. VEYNE (Sud.), Geschichte des privaten Lebens I, Frankfurt 1989, 121 ir t. (Arbeit und Muße); Antike Arbeit als Sklavenarbeit: N. BROCKMEYER, Antike Sklaverei, Darmstadt 1979, 115 ir t. (Lit.); M. I. FINLEY, Die Sklaverei in der Antike, München 1981, 79 ir t. – [7] M. I. FINLEY, Die Welt des Odysseus, München 1979, 72; pagrįstų pastabų pateikia G. WICKERT-MICKNAU, Unfreiheit im Zeitalter der homerischen Epen, Wiesbaden 1983, 150 ir t. – [8] M. WEBER, Wirtschaftsgeschichte, 4 1981, 180 ir t.; E. ZIEBARTH, Beiträge zur Geschichte des Seeraubs und Seehandels im alten Griechenland, Hamburg 1929, 3 ir t. – [9] CICERONAS, *De officiis* 1, 150 ir t.; profesijų sąrašą pateikia H. BLÜMER, Römische Privataltertümer, München 1911, 513 ir t.; naujesnę sampratą pateikia I. WEILER, Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum, Graz 1988, 11 ir t., 177 ir t. – [10] PETRONIJUS 38, 14 ir t.; 84, 6 – [11] Apie „santykių sferas" žr. WICKERT-MICKNAU, Unfreiheit 151 ir t., taip pat KLOFT, Arbeit und Arbeitsverträge 205; V. EHRENBERG, Aristophanes und das Volk von Athen, Zürich/Stuttgart 1968, 134 ir t.; N. KAMPEN, Image und Status, Roman Working Women in Ostia, Berlin 1981 apie prekybą imperatorių laikais – [12] ARISTOTELIS, *Politika* 1251 b 1 ir t.; J. H. DREXHAGE, Reallexikon f. Antike u. Christentum XIII, 1986, 568 ir t., žr. Handel; R. BOGAERT, Reallexikon f. Antike u. Christentum IX, 1976, žr. Geld – [13] KSENOFONTAS, *Memorabilien* II, 8, 1–4 – [14] ARISTOTELIS, *Politika* 1329 a 35 ir t. – [15] H. P. BÜTLER, Die geistige Welt des jungen Plinius, Heidelberg 1970, 41 ir t.; SENEKA, *De brevitate vitae* 2, 1 – [16] P. Veyne (6 išn.) – [17] Untersklaven: K. SCHNEIDER, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) VII A, 1959, 2044 ir t., žr. Vicarius – [18] Apie skirtingas sutarties formas žr. M. KASER, Römisches Privatrecht I, 563 ir t.; P. A. BRUNT, Free Labour and

Public Work at Rome: Journal Roman Studies 70 (1980), 88 ir t. – [19] A. H. L. HEEREN, Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt, III 1, Wien 1817, 197– [20] O. MARQUARD, Moratorium des Alltags – eine kleine Philosophie des Festes: Das Fest, 684 ir t.; M. Weberiui pritaria W. GEBHARDT, Fest, Feier, Alltag, über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung, Frankfurt 1987 – [21] F. STEINMETZER, Reallexikon f. Antike u. Christentum I, 1950, 590 ir t., žr. Arbeitsruhe; M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion I, München [3]1976, 644 ir t.; G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, München 1962, 432 ir t.; A. ir J. KÖNIG, Der römische Festkalender der Republik, Stuttgart 1991 – [22] WISSOWA, Religion und Kultus, 448 ir t.; Atėnuose švęstų švenčių skaičius pateikiamas pagal švenčių kalendorių DEUBNER, Attische Feste, Beilage – [23] DEUBNER, Attische Feste, 94 ir t.; NILSSON, Griechische Religion I, 120 ir t., 582 ir t. – [24] DEUBNER, 94 ir t. – [25] Įspūdingai byloja HORACIJUS, *Satyros* II 7; M. P. NILSSON, RE II A. 1921, 201 ir t., žr. Saturnalia – [26] Apie *saturnia regna* kaip Aukso amžių žr. VERGILIJUS, *Eklogos* 4; apie graikų vergų šventes žr. ATĖNAJAS 14, 638 ir t.; NILSSON, Griechische Religion I, 512 ir t. – [27] R. HERZOG, Terror und Tod in Petrons Satyrica: Das Fest, 120 ir t. – [28] K. EHLICH, Fest und Kultur, Festkultur: S. DÖPP (Sud.), Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen, Trier 1993, 287 ir t. – [29] ATĖNAJAS, *Deipnosophistai* 4, 128 a ir t. – [30] CH. MEIER, Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jh. v. Chr.: Das Fest, 659 ir t.; apie misterines religijas ir jų iškilmes žr. NILSSON, Griechische Religion II, 622 ir t.; W. BURKERT, Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt, München 1990; apie moterų šventes Romoje (*Veneralia, Bona Dea šventės*) žr. WISSOWA, Religion und Kultus, 216 ir t., 290 ir t. – [31] E. KORNEMANN, Herrscherkult und Herrscherfest im Altertum: Gestalten und Reiche, Leipzig 1943, 80 ir t.; P. HERZ, Kaiserfeste in der Prinzipatszeit: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) II, 16, 2, Berlin/New York 1978, 1135 ir t. – [32] D. KIENAST, Augustus, Princeps und Monarch, Darmstadt 1982, 99 ir t., 187 ir t. – [33] Apie Konstantinopolio pašventinimą žr. L. VOEKL, Der Kaiser Konstantin, München 1957, 180 ir t.; G. DRAGON, Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 a 451, Paris 1974, 37 ir t. – [34] Pavyzdžiui, C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart ir kitur 1971, 352 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

DARBAS

R. DESCAT, L'acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grece ancienne, Besançon 1986 – G. E. M. DE STE CROIX, The Class Struggle in the Ancient Greek World – from the Archaic Age to the Arabic Conquest, London 1981 – P. GARNSEY (Sud.), Non Slave Labour in the Roman World, Cambridge 1980 – G. GLOTZ, Ancient Greece at Work, London 1965 – F. HAUCK, Arbeit: Reallexikon f. Antike und Christentum I, 1950, 585 ir t. – H. KLOFT, Arbeit und Arbeitsverträge in der griechisch-römischen Welt: Saeculum 35 (1984), 200 ir t. – TAS PATS, Die Wirtschaft der griechischen-römischen Welt, Darmstadt 1992 – D. LAU, Der lateinische Begriff Labor, München 1975 – C. MOSSE, The ancient world at work, London 1969 – ST. MROZEK, Lohnarbeit im klassischen Altertum, Bonn 1989 – L. NEESEN, Demiurgoi und Artifices. Studien zur Stellung früher Handwerker in antiken Städten, Frankfurt 1989 – H. W. PLEKET, Labor and unemployment in the Roman Empire – some preliminary remarks: I. WEILER (Sud.), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum, Graz 1988, 267 ir t. – A. RIECHE/H. J. SCHALLES, Arbeit. Handwerk

und Berufe in der römischen Stadt, Köln 1987 – F. M. ROBERTS, Lavoro et lavoratori nel mondo romano, Bari 1963 (taip pat D. NÖRR, Zur sozialen und rechtlichen Bewertung der freien Arbeit in Rom: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 82 (1965), 67 ir t.) – H. SCHNEIDER, Einführung in die Technikgeschichte, Darmstadt 1992 – W. STROH, Labor improbus: Die Arbeit im alten Rom: Der Mensch und seine Arbeit, 111 ir t. – J. V. VERNANT, Mythe et pensée chez les Grecs, Paris 1965 – G. WICKERT-MICKNAU, Unfreiheit im Zeitalter der homerischen Epen, Wiesbaden 1983 – TIE PATYS, Die Frau. Archeologica Homerica, Göttingen 1982.

ŠVENTĖ

W. ANDRAE, Alte Feststraßen im Nahen Osten, Leipzig 1941 – L. DEUBNER, Attische Feste (1932), Darmstadt 1956 – D. P. HARMON, The Public Festivals of Rome: ANRW II, 16, 2, Berlin/New York 1978, 1440 ir t. – P. HERZ, Festkalender und Herrscherfest: ANRW II, 16, 2, Berlin/New York 1978, 850 ir t. – J. H. HUMPHREY, Roman Circuses. Arena for Chariot Racing, London 1986 – TH. KLAUSER, Reallexikon f. Antike u. Christentum VII, 1969, 747 ir t., žr. Fest und Festankündigung – R. MERKELBACH, Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Meisenheim 1963 – K. NICOLAI, Feiertage und Werktage im römischen Leben: Saeculum 14 (1963), 194 ir t. – H. W. PARKE, Athenische Feste, Mainz 1987 – A. PICKARD-CAMBRIDGE, The Dramatic Festivals of Athens, Oxford [2]1968 – E. SAMTER, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901 – H. H. SCULLARD, Römische Feste, Kalender und Kult, Mainz 1985 – E. SIMON, Festivals of Attica, Madison 1983 – D. SIMON/G. PRINZING, Fest und Alltag un Byzanz, München 1990.

Hans Kloft

VIDURAMŽIAI[1]

1. Sąvokų darbas ir šventė pora Viduramžiais esmės požiūriu nereiškė priešybės; tik istorijos eigoje darbas ir šventė pradėti vertinti bendru aspektu, kartais papildančiu, o dažniau – prieštaringu. Viduramžiais dar nebuvo nei tikslaus darbo apibrėžimo, nei tam tikro žodžio jam apibūdinti nei lotynų kalboje, nei liaudies kalbose. Terminai, kurie apytikriai atitinka darbą, lotynų kalboje svyruoja tarp *labor* semantinio lauko, taigi sąvokos, kuri pirmiausia reiškia pastangas bei priklauso taip pat ir moralinei sferai, bei *opus*, kuris veikiau nusako darbo rezultatą ir implikuoja kūrybinį aktyvumą. Paminėtinas ir *ars*, kuriuo visų pirma apibūdinama amatinė veikla. Liaudies kalbose sąvokos irgi svyruoja, pavyzdžiui, senovės prancūzų *labeure* ir [*oe*] *uvre*. Lotyniškas *ars* ir prancūziškas *art* tik Viduramžių pabaigoje tapo meninės veiklos apibūdinimu, sąvoka, kuri ankstesnėje epochoje buvo priskiriama amatų sferai. Tik Renesanso laikotarpiu *menas* įgavo vertės požiūriu aiškiai išreikštą estetinę prasmę. Germanų kalboms irgi būdingas šis svyravimas, pavyzdžiui, viduriniojoje anglų kalboje būta *labour* ir *werk* (naujojoje anglų k. *work*, plg. vokiečių *Werk*). Viduramžių pabaigoje dažnai vartojami nauji žodžiai, kuriais išreiškiama besiformuojanti darbo samprata: vokiečių kalboje *Arbeit* (pirmykštė reikšmė „kankynė"), prancūzų kalboje *travail*, kilęs iš vėlyvosios lotynų kalbos žodžio *tripalium*, reiškiančio kankinimo įrankį – taip perteikiamas neigiamas aspektas, kurio veikiamos ir skleidėsi darbo idėja bei ideologija.

Lotyniški žodžiai, dažniausiai vartoti siekiant pabrėžti priešybę darbo sferai, buvo *otium* ir *accedia*. Viduriniojoje lotynų kalboje jie susiję su vienuoline aplinka[2]. Pirmasis buvo susijęs su netrikdoma ramybe vienuolio, kuris yra laisvas *opus Dei*, tarnystei Dievui ir liturgija, ir malda. Antruoju buvo apibūdinamas blogas vienuolis, kuris vengia ir rankų darbo, ir intensyvaus religingumo, taip pat įpuola į vangų liūdesį, depresiją, ir per ją pražudo viltį, kuri kiekvieną krikščionį, o ypač vienuolį, turėtų įkvėpti. Be to, *otium* priešingas *negotium*, reiškiančiam pasaulietinį veiklumą, į žemiškus dalykus nukreiptus siekius, o galiausiai prekybą ir amatus. Nors šis terminas nėra akivaizdžiai pejoratyvinis, tačiau iš esmės jis reiškia žemesniąją veiklą.

2. Neimant domėn šios semantinės srities, kurioje darbui suteikiama neigiama prasmė (arba veikiau tam, kas apytikriai atitinka dabartinę darbo sąvoką), darbas labai aiškiai buvo nuvertintas krikščionių religijoje. Senajame Testamente darbas yra Adomo ir Ievos nuodėmės pasekmė (*Pr* 2 t.); jie išvaromi iš žemiškojo rojaus ir pasmerkiami darbui. Adomas



ADOMAS IR IEVA KAIP ŽEMDIRBYS IR VERPĖJA (1200–1230)
Fragmentas iš vadinamojo *Cursus Sanctae Mariae*. Pierpont Morgan biblioteka, Niujorkas

turi dirbti žemę, kuri archajinėse visuomenėse, neišskiriant ir Viduramžių, yra sunkios ir varginančios kankynės *par excellence* vieta; Ieva pasmerkiama gimdymo vargams. Viduramžių ikonografijoje (plg. pav. 295 p.) pasmerkimas darbui išreikštas Adomo paveikslu: Adomas rengiasi kasti žemę, o Ieva verpti (kai kada ji irgi dirba žemę)[3].

Iliustracijoje matyti vyriško ir moteriško darbo skirtumas. Vyrui skirta sunkesnė, tačiau tiesiogiai našesnė veikla, tai yra rūpestis maistu ir žaliavomis, moteriai – ne tokie sunkūs darbai, antai žaliavų apdorojimas, ypač drabužių gamyba. Tad pagal *Pradžios knygą* darbas yra bausmė ir atgaila. Naujajame Testamente Paulius savo laiškuose pastebi, kad jis duoną turįs pelnytis savo rankų darbu[4], tačiau krinta į akis tai, kad Jėzus niekada nevaizduojamas dirbantis darbą, kad jis kontempliatyviąją Mariją vertina labiau negu jos darbščiąją seserį Mortą (*Lk* 10, 38 t.) ir kad jis, pateikdamas palyginimą, giria padangių sparnuočius ir lauko lelijas: šios nesidarbuoja ir neverpia, o yra prašmatnesnės negu Saliamonas pačioje savo didybėje (*Mt* 6, 25 t.). Taip naujoji religija atmetė tų Antikos filosofų ir rašytojų vertinimus, kurie darbą traktavo kaip pagirtiną pastangų formą (pvz., stoikai) arba vertino žemės ūkio darbus (pvz., Vergilijus *Georgikos*).

3. Priešingai, tai, kas susiję su švente, krikščionybėje ir nuo ankstyvųjų Viduramžių turi perdėm teigiamą pobūdį, kurį išreiškia ir dažniausiai vartojamas žodis *festum* arba *dies festus* (šventadienis). Kitą sąvokos lygmenį atskleidžia *ludus* (žaidimas). Dažnai krikščioniškos šventės esti pagoniškųjų pirmtakių tąsa; vis dėlto pastarosios pakeičiamos, sukrikščioninamos, joms suteikiamos naujos formos. Žinoma, krikščionys sugriovė pagoniškosios senovės didžiųjų švenčių vietas – cirkus ir amfiteatrus. Ankstyvaisiais Viduramžiais teatras daugiau nevaidinamas, komedija, juokas ir komiškumas kelia įtarimą. Tačiau krikščioniškoji liturgija pakeitė pagoniškas šventes savomis, kurios mielai buvo švenčiamos tuo pačiu laiku, tad krikščioniškos šventės buvo švenčiamos pagal antikinį kalendorių[5]. Svarbiausios liturginės iškilmės buvo susijusios su religijos įkūrėjo gyvenimu: Kristaus gimimu, Kalėdomis, IV a. perkeltomis į gruodžio 25 dieną ir taip išstūmusiomis Saulės dievo šventę, Grabnyčiomis vasario 2 dieną vietoj pagoniškos šventės, kuri žymėdavo pavasario pradžią. Neatsitiktinai *Litaniae minores* prašymo procesijos (*rogationes*) buvo perkeltos į laukų apėjimo (*ambarvalia*) laiką[6]; Velykos, Kristaus prisikėlimo šventė, pakeitė įvairias šventes, kurių metu buvo švenčiamas pagoniškųjų dievų

nužengimas į požemių karalystę ir jų pergalė prieš mirtį. Tačiau atsiranda ir naujo pobūdžio herojų švenčių ciklas: šventųjų šventės, kai minimos jų mirties dienos, jei šventasis buvo kankinys. Liturgijos požiūriu atitinkamai buvo sutvarkytos ir relikvijų atidengimo arba perkėlimo datos. Kai kurios šventųjų šventės tęsia ikikrikščioniškųjų švenčių kultą, tai ypač aiškiai rodo Joninės, kurios tarsi nugula ant saulėgrįžos laužų šventės. Tačiau greta paminėtų sukrikščionintų švenčių tebegyvavo visa virtinė kaimiškų švenčių, kurios buvo puolamos, toleruojamos arba kitaip interpretuojamos ir kurių gyvybingumą kaip tik ir liudija prieš jas nukreipti Viduramžių Bažnyčios draudimai[7]. Joms priskirtini ir Naujieji metai, ir žvėrių kaukių karnavalas, taip pat senieji medžių ir šaltinių kultai, kurių neužgožė šventųjų šaukimasis[8]. Taigi visa švenčių šeima yra sudėtinė dalis Viduramžių liaudies kultūros, kuri, puolama oficialiosios krikščionybės, išlaikė tradicines puotas, nešvankybes ir juoką.

Šventės teorija ir praktika iš esmės pasikeičia įsigalėjus prieš linksmybes nukreiptiems draudimams, bent jau tiems, kurie lietė jų guviausias ir kūniškiausias formas, labiausiai susijusias su krikščionybei visiškai nepriimtinais veiksmais: gausias vaišes ir komiškas teatro kaukes. Labiausiai juokas smerkiamas vienuolynuose. Vienuolis apibūdinamas kaip *is qui luget*, tas, kuris liūdi. Juokas, kaip nešvankiausia velniška netikusio kalbėjimo forma, išstumiamas iš vienuolynų[9]. Juokas, o sykiu iš dalies ir šventė prakeikiami, kadangi jie per daug įtraukia kūną, šį bjaurų sielos rūbą, anot popiežiaus Grigaliaus Didžiojo. Juokas – tai velnio pasireiškimas apsėstame žmogaus kūne, ir šventė visuomet turi nelabojo atspalvį.

4. Vienuolynuose, kurie ankstyvaisiais Viduramžiais krikščioniškajai visuomenei mėgino pateikti idealios draugijos modelį, darbas buvo dvilypio ir prieštaringo vaizdo objektas. Viena vertus, vienuolis, dirbantis visą dieną rankų darbą, aiškiai rodo, kad darbas yra atgaila. Benediktas Nursietis, VI a. lotynų vienuolijai parengęs regulą, veikiai išstūmusią visas kitas, primygtinai reikalavo, kad rankų darbas būtų privalomas[10]. Kadangi jį dirba vienuolis, visuomenės pavyzdys, šis žemas ir žeminantis darbas įgauna naują vertę, naują orumą. Kad būtų skatinamas darbo „atlikimas", ordinų regulos privalo leisti daryti išimtis iš askezės taisyklių, liečiančių drabužius ir mitybą. Taip darbas tampa pateisinimu, atleidimu ir kone pasiteisinimu.

5. Karolingų laikotarpiu (VIII–X a.) įvyksta kelios svarbios permainos ir darbo, ir šventės srityse. Krikščioniškajame švenčių kalendoriuje būta

tiek daug nedarbo dienų, kad tai buvo tarsi tam tikra socialinė įstatymų leidyba. Reguliariai švenčiama šventa diena, sekmadienis: tai pertrauka savaitės darbo ritme, leidžianti dirbančiajam ir pasisemti jėgų būsimiems darbams, ir pašlovinti Dievą jam aukojamu laisvalaikiu. Įsakymą sekmadienį ilsėtis stengiasi įgyvendinti įvairiais nurodymais ne tik Bažnyčia, bet ir karalius[11]. Kartu vėl perimami bizantinės teisės įstatymai, kuriais žemės nuomininkas, pasirašęs sutartį, privalo gerinti žemę; tai romėnų senovės palikimas, tačiau drauge tai ir naujo požiūrio į darbą nauja realybė[12]. Netrukus darbas jau bus traktuojamas kaip vertybė, tiesa, ji dar bus užduota, paskirta, bet vis dėlto teigiama. Krikščioniškoje imperijoje, kurią įkūnija Karolingų pasaulis, žmogus, gebantis, bet nenorintis dirbti, tampa papiktinimu. Bažnytiniams ir pasaulietiniams valdovams vis labiau aiškėja, kad kiekvienas žmogus savo veikla turi prisidėti prie tų darbų, kurie stiprina visuomenės ir imperijos galią. Šis gimstantis (arba sugrįžtantis) našaus ir kūrybingo darbo svarbos suvokimas, ypač agrariniame sektoriuje, reiškiasi naujomis formuluotėmis žemės ūkio sutartyse, kuriose iš *laborara* arba *operari* kilusiais žodžiais pabrėžiamas žemės derlingumas, pelnas ir žemės gerinimas į ją įdedamu darbu[13]. Vis dėlto iš tekstų matyti, kaip buvo niekinami žemės ūkio samdiniai ir kaip jų darbą menkino feodalizmo procesas[14], nors jie savo sunkiu triūsu pelnydavo didelę naudą.

6. Kalbant apie šventę, šioje epochoje vienas vadinamosios Karolingų renesanso kultūros aspektas būtų „juoko renesansas“. Jau vienuoliai, kuriems nebuvo galima juoktis, susikūrė sau laisvą erdvę – Biblija pagrįstą malonumų sritį: *ioca monachorum*, vienuolių pokštus (taip vadinasi vienas mįslių rinkinys)[15]. IX a. *potentes*, visuomenės galingieji, ir dvasininkai, ir pasauliečiai, juoko kultūrą reabilitavo imperatoriaus ir vyskupo rūmuose. Šis juokas dažnai yra parodijos juokas, nes krikščionybė sukuria naują juoko formą, paremtą tikėjimu, kuris suvokia būtinybę pasišaipyti iš savęs. Atsiranda mišių, evangelijų ir pamokslų parodijų[16], kurios tampa vieša ir vis labiau provokuojančia šventės kategorija. Pavyzdžiui, IX a. Romoje tai *Cena Cypriani* (Kiprijono vakarienė – *vert. past.*)[17], Paskutinės Vakarienės Didįjį Ketvirtadienį, kuri vaizduojama Evangelijose, persifliažas, linksminantis popiežių ir imperatorių Karolį Plikąjį, kurijos prelatus ir imperatoriaus palydos didikus.

7. X–XIII a. darbo ir šventės srityje būta netikėtų pokyčių, tikrų ideologijos, praktikos ir mentalitetų perversmų. Pirmasis „šventės šventimo“

sprogimas sukrečia riterystę kaip feodalinės visuomenės luomą bei jo raidą. Naujai besiformuojantis žemutinis riterių didikų sluoksnis – jis spaudžia aukštąją aristokratiją – prasimano naują karingą ir riterišką šventę, turnyrą[18]. Tai šventė daugeliu požiūriu, ji implikuoja svarbias ekonomines galimybes; jos dėka suklesti heraldika; nuo 1130 metų ją nuolat keiksnoja Bažnyčia; nepaisant to, „Viduramžių rudenį" ji klestėte klesti. Kartu su turnyrais ir karas virsta šia „kraupiąja švente", kurią taip gerai aprašė Cardini[19], o daugelio krikščionių riterių akyse ir pats Kryžiaus žygis yra šventė. Naujoji aristokratija, kuri, dvasininkų remiama, Bažnyčiai nepatikliai prižiūrint, kuria naująsias rūmų kultūros vertybes, adoptuoja ir adaptuoja senąsias visų metų kaimo šventes. Įšventinimas į riterius (šventė, per kurią ginklanešiai pakeliami į riterius), didžiosios karalių ir didikų medžioklės, didieji karalių suvažiavimai rengiami per religines šventes, kurios pakeitė senąsias kaimo šventes, būtent tas, kurios vykdavo pavasarį. Ypač svarbios tampa Sekminės, nes Šventosios Dvasios šventė nuo šiol yra pirmiausia karingos riterių dvasios šventė.

8. Darbo ir šventės pasaulį dar radikaliau pakeičia kita svarbi permaina – nepaprastai intensyvus miestų kūrimasis, būdingas krikščioniškajai Europai X a. pabaigoje – XIV a. pradžioje. Senieji miestai kadaise romėnų apgyventose srityse atgyja ir prisipildo naujų gyventojų, dažniausiai atvykusių iš kaimo; miestai išsiplečia, praturtėja, pagražėja. Vystantis kraštui, įsikuria daug naujų miestų. Šituose ekonominiuose centruose – taip galėtume juos įvardyti – buvo daugiau amatų ir gamybos negu prekybos (anksčiau manyta kitaip), ir tai pagyvindavo šiuos darbo pasaulio centrus. Tekstilininkų audimo staklės būtų galima palyginti su riterių arkliais.

Šie miestai yra ir nauji šventės kultūros centrai. Miestietiško darbo ekspansija vainikavo ilgą darbo revalvacijos procesą, prasidėjusį Karolingų laikais. Tą pažangėjimą geriausiai parodo trijų funkcijų socialinės struktūros paplitimas; kaip būdingą indoeuropiečių visuomenėms, ją aprašė George Dumézil. Pirmoji funkcija apima visa, kas šventa, antroji liečia kovą, o trečioji, būdama daugialypė, iš esmės yra ekonominė, gamybos ir gerovės funkcija. Šioje socialinėje struktūroje darbas užima garbingą vietą. Apie 1026 metus Laono vyskupas Adalberas sukuria formulę, kuria jis apibūdina Vakaruose išsirutuliojusią trijų funkcijų idealią visuomenę; ji susideda iš trijų luomų: iš *oratores* (maldininkų, t. y. kunigų ir vienuolių), *bellatores* (karių, t. y. riterių) ir *laboratores* (dirbančiųjų, t. y. valstiečių ir amatininkų)[20]. Darbininkai – tai iš esmės valstiečiai – dabar jau įžengia

į visuomenės ir ideologijos sceną ir užima trečią, paskutinę, vietą. Žmogaus sukūrimą pagal Dievo paveikslą pabrėžianti Biblijos egzegezė dirbančiam žmogui pripažįsta dalyvavimą Dievo kūrybiniame darbe; tas pripažinimas atsispindi gotikinių katedrų portalų skulptūrose – *vita activa*, veiklios egzistencijos scenos, vaizduojamos šalia *vita contemplativa*, mąslaus (vienuolinio) gyvenimo scenų. Morta reabilituojama Marijos atžvilgiu[21]. Jau romaniškoje skulptūroje ir tapyboje mėnesių, t. y. valstiečių kiaurus metus dirbami, darbai buvo pakylėti į garbingą vietą[22]. Visuomenės nepripažįstamų veiklų mažėjo. Naujose miestų mokyklose, iš kurių XIII a. išaugo universitetai, susiformavo nauja *artes mechanicae* (techniniai įgūdžiai) koncepcija, kurių, priešingai negu *artes liberales* (laisvieji menai, t. y. klasikinis švietimas), mokėsi amatininkai ir kurie aprėpė labai įvairias sritis, nuo žemės ūkio iki architektūros. Dėl savo darbo akceptuojamos ir integruojamos dvi naujos profesijos, taigi ir visuomenės grupės – tai universiteto profesorius ir pirklys; tiesa, girdėti kaltinimų, kad jie parduoda tai, kas priklauso tik Dievui, vieni – žinias, kiti – laiką[23]. Jie laikomi „darbininkais“, kadangi vienas privalo rūpintis įgyti ir skleisti savo žinias, o kitas – gauti ir parduoti savo prekes. Kova prieš dykinėjimą miestų darbo šurmulyje augant moderniai valstybei dar labiau sustiprėja, raumenų jėga reikalinga ne mažiau negu dvasiniai laimėjimai. Pavyzdžiui, knygų leidyba ankstyvaisiais Viduramžiais rūpinosi perrašinėtojai vienuolynuose, o dabar ji tapo profesionaliu amatu miestuose[24].

Vis dėlto pati būdingiausia darbo forma – rankų darbas tebebuvo niekinamas, labiau niekinamas negu anksčiau. Buvęs Paryžiaus studentas, vėliau – poetas Rutebeufas (XIII a. antra pusė) išdidžiai pabrėžia: „Aš ne tas, kuris dirba rankomis“[25]. Mechaniniai menai niekada nebuvo taip gerbiami kaip laisvieji. Paryžiaus universitete XIII a. viduryje karštos diskusijos supriešina dvasininkus, kritikuojančius naujuosius vienuolių ordinus, kadangi šie gyvena ne iš darbo, o iš duoneliavimo, su didžiaisiais teologais Bonaventūru ir Tomu Akviniečiu, kurie priklausė elgetaujantiems ordinams. Jų diegiama scholastika laiduoja šios naujos gyvenimo formos triumfą.

Vis dažniau darbas miestuose tampa samdomuoju darbu; jis paverčia proletarais tuos, kurie jį atlieka, nes jie tapo darbo, tapusio preke, vergais. Esant tokiai dalykų padėčiai, darbą įvertinti, atrodo, įmanoma nebent aptakiais lozungais ir dviprasmiškomis formuluotėmis. Pavyzdžiui, viena patarle darbas – gal tai veikiau pastangos tai padaryti? – vertinamas aukščiau už riteriškumo vertybes: „Darbas pranoksta žygdarbius“[26]. Kartu,

regis, atrandama nauja erezija, dykinėjimo erezija: darbingas elgeta vis labiau smerkiamas kaip eretikas, bent jau tų inkvizitorių argumentais, kurie visur mielai žaidžia su ugnimi.

9. „Urbanizuojama“ ir šventė. Iš tikrųjų kalbama apie urbanizaciją kaimiškų švenčių, kurios įkvėpdavo tam tikras dvasininkų pramogas ir su kuriomis jos susiliedavo. Atsirado nauja figūra – juokdarys, pilnas užgaidų, ant galvos užsimaukšlinęs varpeliais nukabinėtą kepurę.[27] Asilo ir juokdario šventės iš bažnyčios perkeliamos į aikštes, kad patiktų naujai urbanizuotų valstiečių visuomenei, ir taip užkariauja miestą, o liaudiškas asilas pakeičia kilmingą arklį. Išsiskleidžia pompastiška tradicinio kaimiško karnavalo versija – miesto karnavalas. Šokiai, kuriais piktindavosi kaimo parapijų kunigai, užlieja miestų aikštes. Ratelis sukasi. Dabar iškilmėms tinka daugelis vietų: kapinės, toji įvairiopai naudojama vieta, kur turgūs ir šventės iš mirusiųjų, rodos, atims jų erdvę, aikštės prie bažnyčių, o labiausiai miesto aikštė, naujosios kaimiškos kultūros *par excellence* vieta, – tai išsamiai aprašė Michailas Bachtinas[28]. Didikų rūmai – tai dar viena švenčių vieta. Rūmų šventės tampa vis gausesnės ir guvesnės; kunigaikštį jos paverčia pirmuoju savo karalystės žiūrovu ir ceremonijų centru. Naujoji, premoderni valstybė, sutelkta apie karalius ir kunigaikščius, jau reiškiasi ir švenčių proga. Senosios pripažintos ceremonijos, pavyzdžiui, karūnavimo iškilmės arba pompastiškos įžygiavimo į miestą eisenos, virsta aristokratų arba liaudies šventėmis. Kartkartėmis šventė baigiasi kaip tragedija, antai „Bal des ardents“, kaukių balius, kurį 1393 metais surengė Prancūzijos karalius Karolis VI; jame didikai buvo persirengę laukiniais, bet iš pakulų padaryti jų kostiumai užsiliepsnojo ir juos dėvėję žmonės sudegė[29]. Tačiau maro sukrėsta naujoji visuomenė bėga nuo siaubą keliančių bendrų kapų ir šoka ant mirusiųjų, kapinėse, ir mirusieji šoka kartu. Tai makabriškų, arba mirties, šokių laikas[30]. Šventės visada atlikdavo vieną funkciją – jos leisdavo išlieti aistras, paslėpti skirtybes, tačiau sykiu ir išlaisvinti smurtą. Tai pasakytina ir apie kilmingųjų rūmus, ir apie miestą bei kaimą.

Švenčiant prabangias šventes, neturėjo sau lygių kilmingi italų parveniu; iš prekybos susižertas pelnas jiems leisdavo inscenizuoti Antikos tekstų įkvėptų poetų scenarijus. Tokia vieta buvo Medičių rūmai Florencijoje, taip pat karaliaus Karolio VI rūmai Paryžiuje, Kastilijos karaliaus Valadolide; neatsiliko ir Burgundijos hercogas, iš kurio Europos aristokratija išmoko, kad ir juoda spalva gali būti šventiška.[31]

10. Paskutiniais Viduramžių šimtmečiais gausu įvairių pavyzdžių, rodančių, kad darbas ir šventė gali susijungti. Griežtų Bažnyčios vyrų požiūriu, darbą buvo būtina reabilituoti; tas pat galiojo ir šventei. Scholastika, XIII a. performavusi krikščioniškąją vertybių sistemą, sukūrė naują darbo ir šventės santykį. Darbas virto miestelėnų socialine ir moraline vertybe, miestelėnų, kurių gyvenimą lydėjo naujųjų miesto varpų skambesys – jų darbo laiką matavo miesto, ne bažnyčios varpai; pastarieji reguliavo religinę dienotvarkę. Vienuoliai skirstė laiką *opus Dei* požiūriu, o miesto darbininkų dirbtuvėse jis buvo „pasaulietinamas"[32].

Naujos darbo formos reikalavo naujų poilsio formų. Racionalizuojant darbą, atsirado laisvalaikis kaip papildymas ir kompensacija. Laisvalaikis ir atostogos virto šventėmis. Universiteto profesoriai išgalvojo atostogas, o scholastiniai teologai davė vardą laisvam laikui po darbo – *recreatio*. Šis žodis labai turiningas, nes jis reiškia „vėl pasisemti gyvybinių jėgų" (lot. *recreare*), kurios šventei pasibaigus vėl turi būti atiduodamos darbui. Pertrauka dabartinėje mokykloje (pranc. *récréation*) yra šios darbo ir šventės raidos palikimas.

Antrą kartą abu būties komponentai susitinka bendrijose, kurios vėlyvaisiais Viduramžiais sutelkia darbininkus į meistrų vadovaujamą organizaciją, cechus[33]. Tai labai sena tradicija, kurios dalis yra bendruomeninės verslovės ir ankstyvųjų Viduramžių gildijų puotos. Cechai buvo ne tik darbą reguliuojančios organizacijos; jie rengė ir šventes, kurių džiugesys ir šurmulys nustelbdavo dirbančio žmogaus aimanas.

11. Viduramžiais radosi ir periferinis šventės kultūros reiškinys, tai – žaidimų pasaulis[34]. Būta azartinių lošimų, antai žaidimas kauliukais, intelektualių žaidimų, pavyzdžiui, šachmatai (pastarajam kartais būdavo suteikiama gili simbolinė prasmė, o figūrose įžvelgiama luomų personifikacija, taip pat neretai būdavo įsivaizduojamas žmogus, žaidžiantis šachmatais su mirtimi)[35]. Mieste ir kaime buvo mėgiami kolektyviniai žaidimai, žaidimai kamuoliu ir *boccia* (italų žaidimas su rutuliu – *vert. past.*), kurių metu galėjo išsikrauti vyriškasis agresyvumas. Viduramžių pabaigoje paplito žaidimas, suteikęs progą darbininkams švęsti šventę nedideliame rate, tai – tarokas, mūsų žaidimo kortomis pirmtakas[36].

Viduramžiai mums paliko ir amžinosios šventės motyvą: pasaką apie pasakų šalį (*Schlaraffenland*)[37], pertekliaus ir malonumų karalystę, kurioje nereikia dirbti. Žinoma, pasakų šalis buvo pati didžiausia Viduramžių Europos utopija, revoliucinė utopija, išaugusi iš pažabotų karnavalo ritualų, karnavalo, kuris pripildė Viduramžių ir Renesanso miestus.

IŠNAŠOS

[1] Vertė, redagavo, išnašas ir bibliografiją papildė Peter Dinzelbacher – [2] J. LECLERCQ, Otia monastica, Rom 1963 – [3] H. M. v. ERFFA, Ikonologie der Genesis I, München 1989, 342 ir t. – [4] B. ALLO, Le travail d'après S. Paul, Paris 1914 – [5] A. HOLLARD, Les origines des fêtes chrétiennes, Paris 1936 – [6] PH. WALTER, L'or, l'argent et le fer (étiologie d'une fête médiévale: les Rogations): Le Moyen Age 99 (1993), 41–60 – [7] Plg., pvz., O. GIORDANO, Religiosità popolare nell'alto medio evo, Bari 1979 – [8] Plg., pvz., K. LIEBGOTT, Middelalderens kildedyrkelse: Arv og Eje 1975, 17–30; CL. LECOUTEUX, Romanisch-germanische Kulturberührungen am Beispiel des Mahls der Feen: Mediaevistik 1 (1988), 87–100 – [9] G. SCHMITZ, ... quod rident homines, plorandum est. Apie juoko „nevertingumą" į vienuolinį pasaulį orientuotuose vėlyvosios Antikos bei ankstyvųjų Viduramžių vaizdiniuose žr. F. QUARTHAL/W. SEYZLER (Sudarytojai), Stadtverfassung, Verfassungsstaat, Pressepolitik] Sigmaringen 1980, 3–15 – [10] A. DE VOGÜE, Travail et alimentation dans les Règles de S. Benoît et du Maître: Revue Bènèdictine 74 (1964), 242–251 – [11] J. CHELINI, L'aube du Moyen Age, Paris 1991, 256 ir t. – [12] P. GROSSI, Problematica strutturale dei contratti agrari nell'esperienza giuridica dell'alto medioevo: Settimane di studio ...13, Spoleto 1966, 487–539 – [13] G. KEEL, Laborare und operari, Bern 1942 – [14] Plg. literatūrą, kurią pateikia P. DINZELBACHER (Sud.), Sachwörterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, 77–80, 182 ir t. – [15] L.-C. BATTLE, Ioca monachorum: Lexikon d. Mittelalters 5, 1991, 491 ir t. – [16] DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 620 ir t. – [17] Plg. M. MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1911 ir t., I, 695, II, 814 – [18] J. FLECKENSTEIN (Sud.), Das ritterliche Turnier im Mittelalter, Göttingen 1985; R. BARBER/J. BARKER, Tournaments, Woodbridge 1989; L. KURRAS, Ritter und Turniere, Stuttgart 1992 – [19] F. CARDINI, Quell'antica festa crudele, Mailand ²1988; TAS PATS, Guerre di primavera, Florenz 1992 – [20] J. LE GOFF, Für ein anderes Mittelalter, Frankfurt 1984, 43–55; G. DUBY, Die drei Ordnungen, Frankfurt 1981 – [21] Apie simbolio aiškinimo istoriją žr. A. SOLIGNAC/L. DONNAT, Marthe et Marie: Dictionnaire de Spiritualite 10, 664–673 – [22] Plg. P. MANE, Calendriers et techniques agricoles (France–Italie, XIIe – XIIIe siècles), Paris 1983; O. HOLL, Monate, Monatsbilder: Lexikon d. christlichen Ikonographie 3, 1971, 274–279 – [23] LE GOFF, Mittelalter, 29–42; plg. taip pat G. DOHRN-VAN ROSSUM, Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne früheren Mittelalter: Zeitordnung, München 1992, 266 ir t. – [24] Plg., pvz., L. AVRIN, Scribes, Script and Books, Chicago 1991 – [25] *Dit du Mensonge ou Bataille de Vices contre les Vertus* 9 ir t., sud. M. ZINK, Paris 1989 – [26] DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 774–776 – [27] DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 575 ir t. – [28] Literatur und Karneval, München 1969; plg. DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 239 ir t. ; A. GURJEWITSCH; Mittelalterliche Volkskultur, Dresden 1986, 260 ir t. – [29] R.-H. BAUTIER, Bal des ardents: Lexikon d. Mittelalters 1, 1980,1360 – [30] Plg. p. 251 ir t. – [31] Plg. M. BEAULIEUX/J. BAYLE, Le costume en Bourgogne, de Philippe le Hardi à Charles le Téméraire, Paris 1956 – [32] Plg. p. 643 – [33] Plg. DINZELBACHER, Sachwörterbuch, 922 ir t. – [34] VERDON – [35] H. J. KLIEWER, Die mittelalterliche Schachallegorie, Diss. Heidelberg 1966; C. AF. UGGLAS, Dödens Schackspiel i Täby: Fornvännen 41 (1946), 38–43 – [36] H.-R. D'ALLEMAGNE, Les cartes à jouer du XIVe au XXe siècle, Paris 1906 – [37] G. COCCHIARA, Il paese di Cuccagna, Turin 1980.

DARBAS

Arbeit: Lexikon d. Mittelalters I, 1980, 869–883 – L. CATTANEI (Sud.), Il lavoro nel Medioevo, Messina 1973 – M.-D. CHENU, Die Arbeit und der göttliche Kosmos, Mainz 1956 – H. HAMESSE/C. MURAILLE-SAMARAN (Sudarytojai), Le travail au moyen âge, Louvain-la-Neuve 1990 – J. HEERS, Le Travail au Moyen Age, Paris 1965 – D. HERLIHY, Opera muliebra. Woman and Work in Medieval Europe, New York 1990 – L. KUCHENBUCH, Bene laborare. Zur Sinnordnung der Arbeit, ausgehend vom Capitulare de villis: Von Aufbruch und Utopie. Festschrift f. F. Seibt, sud. B. LUNDT/H. REIMÖLLER, Köln 1992, 337–352 – TAS PATS, Arbeit und Gesellschaft vom späten 10. zum frühen 12. Jh., spausdinama – Lavorare nel medioevo, Todi 1983 – J. I. F GOFF, Le travail dans la France médiévale: La France et les Français, sud. M. FRANÇOIS, Paris 1972, 296–347 – TAS PATS, Für ein anderes Mittelalter, Frankfurt 1984, 56–76 – P. LIPBURGER, Quoniam si quis non vult operari... Auffassungen von der Arbeit v. a. im Mittelalter: Mitteilungen d. Gesellschaft f. Salzburger Landeskunde 128 (1988), 47–86 – G. OVITT, Manual Labour and Early Medieval Monasticism: Viator 17 (1986), 1–18 – E. SCHMIEDER, Geschichte des Arbeitsrechts im deutschen Mittelalter, Leipzig 1939 – H. STAHLEDER, Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft, München 1972.

ŠVENTĖ

Alltag und Fest im Mittelalter (Katalog), Wien 1970 – TH. BOUCHE/H. CARPENTER (Sudarytojai), Le rire au Moyen Age, Bordeaux 1990 – Feste: Lexikon d. Mittelalters 4, 1987, 399– 409 – Feste und Feiern im Mittelalter, sud. D. ALTENBURG, Sigmaringen 1991– H. GOETZ, Kirchenfest und weltliches Alltagsleben im frühen Mittelalter: Mediaevistik 2 (1989), 123–171 – J. HEERS, Vom Mummenschanz zum Machttheater, Frankfurt 1986 – H.-D. HEIMANN, Gegenfeste im Spektrum stadtbürgerlicher Kultur und gesellschaftlichen Wandels: Mediaevistik 2 (1989), 123–171 – J. HILD, Fête chrétienne: Dictionnaire de Spiritualité 5, 1962, 229–247 – P. D. LA BAHN, Feasting in the 14th and 15th Centuries, London 1979 – R. SPRENGER, Bäuerliches Feiern im spätmittelalterlichen Deutschland: Mediaevistik 2 (1989), 215–224 – J. VERDON, Les loisirs en France au moyen âge, Paris 1980 – PH. WALTER, La mémoire de temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu, Paris 1989.

Jacques Le Goff

NAUJIEJI AMŽIAI

1. Kai sakome, kad mentalitetų istorija neatsiejama nuo socialinių santykių ir socialinių idėjų istorijos, tai pirmiausia turime omenyje darbą. Subjektyvūs vertinimai bei psichologinės nuostatos darbo atžvilgiu priklauso nuo to, kaip sutvarkytas žmogaus darbo pasaulis ir kokį patyrimą jis ten sukaupė. Taigi Naujųjų amžių darbo pasauliui ir su juo susijusiems darbo mentalitetams būdingi du dalykai. Viena vertus, tai permainos, kurios ikipramoninėje Europoje vyko lėtai ir laipsniškai, tačiau pramoninėje epochoje vis labiau ėmė spartėti ir dažnai būdavo suvokiamos kaip smurto apraiškos. Antra vertus, pokyčiams darė įtaką inertiškumas, tradicinių gamybos būdų tąsa ir mentalitetai; šie dalykai dažnai buvo priešingybė tos epochos ekonomikos racionalizavimo procesui, kuriame Maxas Weberis įžvelgė specifinius Naujųjų amžių bruožus. Tradicionalistinių mentalitetų gajumas, jų atvira arba slapta konfrontacija su besikeičiančia aplinka – tai įdomiausios Naujųjų amžių istorijos temos.

2. Vidinę nuostatą darbo atžvilgiu Naujaisiais amžiais dar ilgai formavo darbo siejimas su religija. Kol žmogaus darbas buvo jungiamas į Dievo Apvaizdos apibrėžtą pasaulėvaizdį, tol iš pagrindų nebuvo abejojama tradicine luomine santvarka, kurios dėka žmogus gimdamas įgydavo tvirtą ir aiškią savo egzistencijos paskirtį. Nesvarbu, kaip būdavo suvokiamas Apvaizdos sankcionuotas visuomenės luominis suskirstymas, ar kaip Viduramžių trijų luomų modelis, ar kaip funkcinis modelis, kuriuo būdavo pabrėžiama socialinės nelygybės būtinybė[1], darbas visuomet būdavo siejamas su tais teiginiais, kurie pateikiami pasaulio sukūrimo istorijos *locus classicus* (*Pr* 3, 19): darbas pirmiausia yra vargas bei kankynė ir tarnauja vieninteliam tikslui – pragyvenimo užsitikrinimui. Todėl darbas, suprantamas kaip fizinis darbas, buvo neatsiejamai susijęs su vargana egzistencija. Anot Hanso Sachso, „Denn man muß not halben Reiche haben, die den Armen handreichung und hülff beweisen / so muß man widerumb auch Arme haben / welche den Reichen mit Handwercken / und sonst zu arbeiten geschickt seyen. Denn wer wolt sonst allerley nutzbarliche und notwendige Arbeit / dem Menschlichen Geschlecht dienstlich vollbringen?“ (Nes dėl vargo reikalingi turtingieji, kurie remia ir

padeda vargšams, antra vertus, reikia ir vargšų, kurie savo amatais ir kitaip jiems sumaniai dirba. Nes kas kitas atliks naudingus ir būtinus darbus žmonių giminei?)[2].

Teologija pagrįsta, religijos požiūriu argumentuota, į konservatyvią visuomenę orientuota nuostata žmogaus darbo atžvilgiu gyvavo iki pat pramoninės epochos pradžios; tai vienas svarbiausių požiūrių, kurių būta Naujųjų amžių Europoje. Dar 1724 m. Furetiere žodyne darbas apibrėžiamas kaip nemaloni, alinanti arba sunki veikla: „Application a quelque exercise pénible, fatigant, ou qui demande de la dexterité" (ėmimasis kokios nors varginančios veiklos, reikalaujančios mitrumo)[3]. Kita vertus, viduramžiškoji darbo samprata jau nebeatitiko šios prasmės. Kitaip negu graikų Antika, krikščionybė niekada nebuvo visai ir iš esmės nuvertinusi fizinio darbo. Greta senųjų darbo kaip vargo apibūdinimų, labai anksti atsirado pažiūra, kad darbas yra tos geidžiamos ir teigiamos pastangos, kurios nukreiptos į didesnį tikslą negu pragyvenimo užtikrinimas[4]. Viena vertus, darbas galėjo būti suprantamas kaip tarnystė Dievui. Ši samprata ypač tiko žemės darbams[5]. Kita vertus, minėtame požiūryje slypėjo darbo ypatybių, tokių kaip pajėgumas ir kruopštumas, vertinimo pradžios taškas, t. y. darbo mentalitetas, kuris vėlyvaisiais Viduramžiais ir Naujųjų amžių pradžioje išsiskleidė pirmiausia miestų amatuose[6].

Neabejotina, kad Reformacija suvaidino didelį vaidmenį pripažįstant pasaulietinio darbo svarbą. Naujausi tyrinėjimai nebeduoda pagrindo tiesiogiai remtis garsiąja Maxo Weberio teze, jog kalvinizmas ir puritonizmas iš tiesų sąlygojo darbo vertės pripažinimą, pelno siekimą ir pagimdė ankstyvojo kapitalizmo dvasią[7]. Veikiau dabar labiau pabrėžiama, kad tuo pačiu metu ir katalikybės sferoje atsirado nauji mentalitetai[8]. Tačiau, neigdami ypatingą dvasininkų luomą, taigi neišvengiamai revalvuodami pasaulietinį matmenį, reformatoriai prisidėjo prie to, kad ilgam susiformuotų atitinkamas „buržuazinis" požiūris į pasaulietinį profesinį darbą[9].

3. Taigi tos Vakarų Europos šalys, kuriose įsivyravo kalvinizmas, t. y. Prancūzija (iki 1685), Nyderlandai ir Britų salos, tikrai išsiskyrė ypač dinamiška ūkio raida. Lūžis religijos sferoje bei naujosios mentalinės varomosios jėgos sutapo su specifinėmis ekonominėmis ir socialinėmis realijomis, be kurių nebūtų galima suvokti šių šalių „ankstyvojo kapitalizmo" pobūdžio.

Pavyzdžiui, Anglija XVII amžiuje išgyveno ilgalaikį pakilimą, kuris pasižymėjo pažangia žemdirbyste, prekybos ekspansija ir padidintu visuo-

menės mobilumu. Šiems procesamas darė įtaką dar ir tai, kad salose nebebuvo tikros luominės visuomenės, tik jos feodaliniai reliktai. Visa tai reikšmingai paveikė darbo vaidmens sampratą ir požiūrį į jį. Tradicinėse luominėse arba paternalistinėse visuomenėse darbo vieta buvo griežtai nustatyta, tačiau dabar darbas pradėjo vaduotis iš tradicinių ryšių ir priklausomybės santykių. Darbas besiplečiančioje „rinkoje" tapo „preke", sykiu ir laisvai parduodama vertybe. Tai vis labiau suprato ir amžininkai: „When yuo hired yuor selves, yuo sold yuor time and labour" [„Kai tu samdaisi, tai parduodi savo laiką ir darbą"], 1693 m. rašė vienas autorius[10].

Su galimybe parduoti savo darbo jėgą atsivėrė žmogui iki tol nežinomas asmeninės nepriklausomybės lygmuo. Antai Danielis Defoe skundėsi, žinia, satyriškai perdėdamas, darbo sluoksnių „unsufferable liberty" (nepakenčiama laisve) ir nenaudingai lygino sąlygas savo šalyje su Prancūzija, kur „servant" dar iš tiesų esąs „servant": „The labouring People have their Eyes now not at yuor Work but at their own Wages, and if they can but secure the last, their Business is to cheat yuo down in the first as much as possible" (Dirbantys žmonės dabar žiūri ne darbo, o atlyginimo, ir jei jie pastarąjį užsitikrina, tai jiems terūpi kuo labiau tave apmulkinti)[11]. Didesnė veiksmų laisvė ir padidėjęs „labouring poor" savo vertės suvokimas taip pat buvo viena iš socialinės konservatyviosios, moralinės religinės didaktinės literatūros temų.

Antra vertus, nesunku suprasti, kad būtent šiame konkrečiame socialiniame ekonominiame kontekste galutinai nusistovėjo moderni darbo samprata. Jei žmogus galėjo parduoti savo darbo jėgą laisvojoje rinkoje, tai šis dalykas iš tiesų suponavo prigimtinę savo darbo nuosavybės teisę: „Every man has *a property* in his own *person.* This no body has any right to but himself. The *labour* of his body, and the *work* of his hands, we may say, are properly his" [Kiekvienas žmogus turi nuosavybę savo paties asmenyje. Šiai niekas negali reikšti teisių, išskyrus jį patį. Galime teigti, jog jo kūno *triūsas* ir jo rankų *darbas* yra visiškai jo][12]. Ši klasikinė formuluotė, kuria Johne'as Locke'as pagrindė šiuolaikinę darbo vertės teoriją, atspindi gilų, įvairiapusiškai patvirtinamą mentalitetų lūžį. Požiūris, kad darbas įgalina individo laisvę ir autonomiją ir yra daiktinės nuosavybės šerdis, sudaro Naujųjų amžių požiūrio į darbą ir jo vertinimų branduolį.

4. Ši plintanti ir įsigalinti žmonių samprata – savoji darbo jėga yra neatimama nuosavybė, taip pat nepriklausomos egzistencijos galimybė – XVIII

ir XIX a. padarė įvairiapusišką įtaką Europos socialinei ir mentaliteto istorijai. Ypač amatuose ir jiems gimininingoje namudinėje veikloje – iki pat XIX a. pradžios tai buvo vyraujančios verslinės gamybos formos – susijungė ištikimybė darbu užtikrinamai individualiai autonomijai ir pasididžiavimas profesine kvalifikacija. Atitinkamai suvokiama nepriklausoma egzistencija buvo neįsivaizduojama be cecho nuostatuose išsamiai apibūdintos kvalifikacijos, be gamybos priemonių nuosavybės, t. y. darbo įrankių, galimas daiktas, ir žaliavų bei – tai labai svarbu – laisvo disponavimo darbo laiku. Tiesa, laisvu darbu pagrįstos autonomijos statusui kėlė grėsmę tos pačios jėgos, kurios jį įgalino. Tradiciniai ryšiai tapo laisvesni; nuo XVIII a. vidurio juos atitiko tarpininkavimo prekybos ir manufaktūrų išplitimas: amatininkai ir namudininkai buvo pasmerkti tapti vis labiau priklausomi nuo kapitalo ir virsti proletarais. Visuomenėje, kurioje vis labiau plito darbo pasidalijimas, Locke'o pabrėžtas darbo ir produkto sąryšis pradėjo nykti. Darbo jėga pagrįsta individuali autonomija ir socialinės nelygybės padidėjimas iki pat klasinių prieštaravimų besiformuojančioje buržuazinėje rinkos ir pelno visuomenėje buvo dvi medalio pusės[13]. Juo toliau, juo mažiau vien darbas galėjo būti asmeninės nepriklausomybės pagrindas. Atkaklus, neretai beviltiškas nenoras atsisakyti savo darbo jėga laiduojamos gamybos autonomijos buvo vienas tvirčiausių pasipriešinimo artėjančiai pramoninei erai ir su ja susijusiai fabrikinei drausmei faktorių. Visose pramonės augimo keliu žengiančiose valstybėse į ankstyvąjį darbininkų judėjimą daugiausia įsijungė kvalifikuoti amatininkai, meistrai ir pameistriai – batsiuviai, siuvėjai, kalviai ir t. t. – bet ne fabriko darbininkai[14].

Kvalifikuoto darbo laisvės sąmonė ir ją atitinkanti profesinė garbė ypač gaji buvo Prancūzijoje; tai labai taikliai išreiškia prancūzų patarlė: „Le métier fait l'homme“ [Amatas padaro žmogų][15]. Šis mentalitetas savitai pasireiškė vadinamosiose *compagnonnages.* Tokios pusiau slaptos pameistrių brolijos (visai panašių jų būta ir kitose Europos valstybėse) pradėjo kurtis XVI a. Viena vertus, jos atliko korporacinės solidarumo draugijos funkciją, antra vertus, sukūrė tokią organizaciją, kurioje ritualu buvo pagerbiamas kvalifikuotas darbas. Dar ilgai po 1789 m. Didžiosios Prancūzijos revoliucijos, kuri kartu su *ancien régime* nušlavė ir jo korporacines struktūras, išliko ikirevoliucinio darbo pasaulio sąvokos ir ritualai, tokie, kaip, pavyzdžiui, nuolat vartojami *corporation, métier* arba *corps de métier.* Prancūzijos istorijos požiūriu ypač svarbu buvo tai, kad ši amatininkų sluoksnių profesinė sąmonė susijungė su 1789 m. gimusia revo-

liucine kalba. Antai 1848 m. *travail* tapo pagrindiniu lozungu revoliucijos, kuri politinės retorikos aspektu tiesiogiai pratęsė savo didžiąją 1789-ųjų metų pirmtakę[16]. Paryžiaus, kuris per visą XIX amžių dar buvo smulkiosios buržuazijos miestas, istorijoje giliai įsispaudė šis maištingo darbo etoso ir revoliucinės tradicijos ryšys.

5. Nesunku įžvelgti, kad išaušusi pramoninė epocha labai giliai paveikė kolektyvinį požiūrį į darbą. Ilgą laiką dar vyravo amatinės gamybos formos – darbo procesas ir socialiniai santykiai buvo aiškiai matomi, o darbo laikas kontroliuojamas dirbančiųjų. Tačiau XIX a. antroje pusėje pradėta diegti ir vis labiau plintanti mašininė masinė gamyba neatpažįstamai pakeitė darbo pasaulį. Gamybos procese, kuriam buvo būdingas vis didesnis darbo pasidalijimas, žmogui tekdavo tik specializuotas vaidmuo. Darbo kvalifikacija, lyginant su išmokta kompetencija, neteko reikšmės; nuo atlyginimo priklausomas darbininkas galutinai prarado ryšį su galutiniu produktu, ir „susvetimėjimas“, kurį analizavo ne tik Marxas, pasiekė kulminaciją[17].

Kai dėl kolektyvinių darbo mentalitetų, tai modernizavimo krizė iš esmės davė pradžią dviem srovėms. Viena vertus, tai pačių dirbančiųjų kontrreakcijos, kuriomis – pavyzdžiui, streikais – jie siekė apginti savo darbo kvalifikaciją ir išsaugoti minimalią nepriklausomybę. Kartu prasiveržė siekis sukurti priešingybę „besieliui“ ir mechanizuotam darbui fabrike. Vaizduojamajame mene gausu pavyzdžių, kurių tema – kaip matyti iš Chochon paveikslo reprodukcijos – nuasmenintas darbas. Vokietijoje, dėl industrializacijos patyrusioje ypač greitas ir gilias permainas, sąvoka „darbo džiaugsmas“, kurį siekta atkurti, vaidino svarbų vaidmenį[18]. Šioje kontrreakcijų sekoje reabilituojami – ypač intensyviai tai daroma Vokietijoje – ir žemės ūkio darbai, kurie, lyginant su neva charakterį gadinančiu didmiesčio gyvenimu, daugelio buvo vertinami kaip moralės požiūriu aukštesni. Kartais labai sunku nustatyti ribą tarp iš anksto žinomos mentalinės dispozicijos ir ideologijos[19].

Ko gero, kitas permainų procesas ilgą laiką buvo pats svarbiausias. Kol žmogaus darbo sampratą (dažniausiai) tebeformavo nepriklausomos, kvalifikuotu darbu pasiekiamos egzistencijos, taip pat ir valstietiškojo gyvenimo idealas, tol dirbantysis buvo traktuojamas pirmiausia kaip „gamintojas“. Toks darbo mentalitetas, kuris visą dėmesį buvo sutelkęs į individualią autonomiją, kvalifikaciją, darbo organizavimą ir darbo laiką, neišvengiamai gimdė protestą prieš pramoninę epochą. Tačiau XIX a.

pabaigoje ir XX a. pradžioje vis labiau įsigalint samdomajam darbui, mašininei masinei gamybai ir racionalizacijai, senieji idealai išblėso, ir į dirbantįjį pradėta žiūrėti tik kaip į „vartotoją". Samdomasis darbininkas, susigyvenęs su savo vaidmeniu pramoniniame gamybos procese, kuriam būdingas didelis darbo pasidalijimas, jau nebemaištauja prieš fabriką kaip tokį; jam labiausiai rūpi jo uždarbio perkamoji galia. Tradicijos požiūriu tai degeneracijos reiškinys: „Savarankiškumo ir nepriklausomybės sąvokos taip suplaktos, kad fabriko ir karinės gamyklos darbininkei pavydima jos laisvės. Atlyginimo mokėjimo dieną joms į kišenę subyra gryni pinigai, su kuriais jos gali daryti ką nori, jos atidirba nustatytą pamainą, o laisvalaikiu joms nereikia niekuo rūpintis, jos gali sau leisti ir daryti ką panorėjusios"[20]. Žinoma, tokių minčių šaltinis – iškreipta suvokimo perspektyva. Iš tiesų darbas fabrike buvo monotoniškas, o atlyginimo retai užtekdavo šiek tiek geresnei, ne varganai egzistencijai. Žodžiai, kuriais 1928 m. viena tekstilės pramonės darbininkė nusako savo darbo dieną, gali būti laikomi darbo apibūdinimu: „Daugelis jį vadina „darbo giesme", tačiau man tai skamba kaip pašaipa ir dainuška, nes aš šį darbą dirbu tik todėl, kad mane verčia rūsti, negailestinga „būtinybė""[21].

Tačiau per šimtmetį padidėjus masių perkamajai galiai ir po 1945 metų susiformavus „niveliuotai viduriniojo sluoksnio visuomenei" (Schelsky), vartotojiška sąmonė iš tiesų virto vyraujančiu dirbančio žmogaus mentaliteto elementu. Šiame kontekste vis svarbesnį vaidmenį vaidina nedarbo, vartotojiškais įpročiais pasižyminčio laisvalaikio sritys. Tad modernioje gerovės visuomenėje darbo faktorius reliatyvuojamas lyginant su kitais „gyvenimo kokybės" faktoriais, kurie įteisinami vien tik darbine veikla.

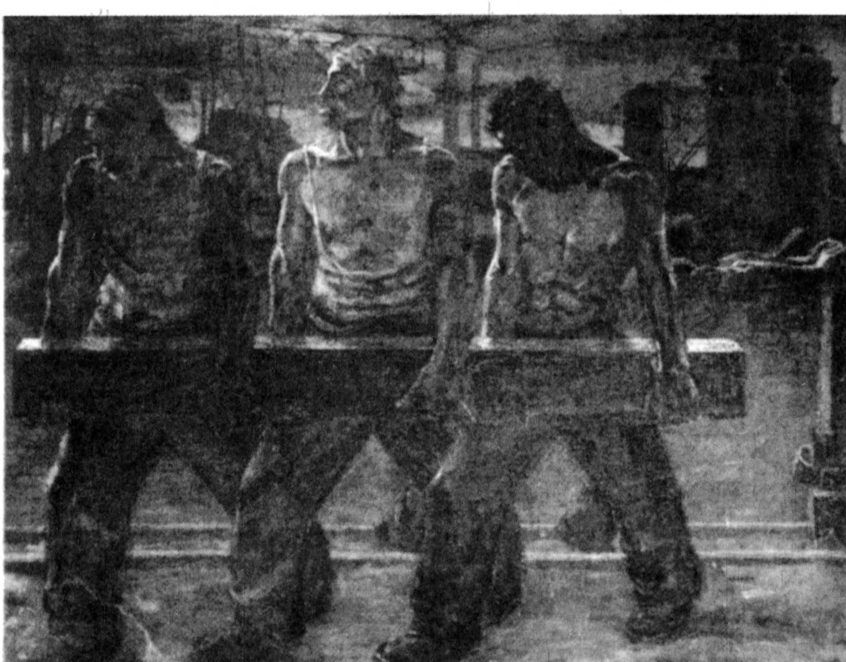
6. Iš to, kas pasakyta, nesunku suprasti, kodėl „darbo šventė" yra Naujausiųjų laikų istorijos produktas. Tik Naujiesiems amžiams būdingą prigimtine teise pagrįstą darbo, kaip daiktinės nuosavybės kūrėjo, sampratą turėjo pasisavinti savivoką turintis judėjimas, ir tik tada gegužės pirmoji, politinė darbo šventė, visose Europos valstybėse galėjo virsti pagal įstatymą švenčiama diena. Naujųjų amžių pradžioje šventės dažniausiai dar būdavo susietos su aiškiai suskirstytų liturginių metų tėkme. Ir darbo laikas, ir šventinis nedarbo laikas buvo pavaldus griežtam bažnytinių metų ritmui[22].

Sekdami Renesansu, pasaulietiniai valdovai irgi siekė įamžinti savo valdžią šventėmis ir iškilmingomis procesijomis. XV a. ikonografijoje

vis dažnesnis klasikinės Antikos triumfo žygio motyvas; iškilmingas kunigaikščio įžengimas į miestą (šis paprotys užgimė Italijoje) davė pradžią naujai šventės formai[23]. Dažnos ir išlaidžios šventės regentų rūmuose XVII ir XVIII a. buvo „reprezentatyviosios visuomenės" dalis; jos leisdavo valdymui atsiskleisti išorėje, jose atsispindėdavo esama politinė ir socialinė santvarka[24].

Iš dalies atvirkščia šventės forma buvo į „pagrindą" įsijungianti liaudies šventė, kurioje reikšdavosi specifiniai kolektyviniai bendrystės ir dalyvavimo viešajame gyvenime poreikiai. Šventiniuose ritualuose trumpam simboliškai būdavo panaikinama arba – kaip karnavale – pakeičiama socialinė tvarka. Tokios šventės, kurios atmesdavo bažnytinę-moralinę didaktinę literatūrą kaip „divertissement profane" [profaniškas pasilinksminimas] ir „coûtume Epicurienne" [epikūriška tradicija][25], leido pritarti galiojančioms normoms jų ritualiniu pažeidimu.[26]

Didžioji Prancūzijos revoliucija buvo abiejų minėtųjų švenčių tradicijų kulminacijos ir posūkio taškas. Aiškiai matyti, kad visos revoliucijoje atstovaujamos valdžios grupės šventei skiria tokį dėmesį, kokio ligi tol dar niekas nebuvo skyręs; be to, joms itin rūpi nauja politinės mobiliza-



A. Chochon DARBAS (1939)
Reno muziejus

cijos ir dalyvavimo forma. Revoliucijos šventė – nuo 1789 iki 1799 m. visur švenčiama – pabrėžė santykių nutraukimą su tuo, kas sena, o naujai sukurti simboliai išreiškė naują socialinių ryšių ir politinių santykių apibrėžimą[27].

Porevoliuciniais laikais XIX ir XX a. šventės dažnai tarnaudavo politinėms demonstracijoms, pavyzdžiui, Vokietijoje Vartburgo šventė (1817), Hambacho šventė (1832), arba nacionalinei integracijai, antai Prancūzijoje 1880 m. nacionaline švente virtusi birželio 14-oji[28]. Didėjant politinės aplinkos diferenciacijai, skaldėsi ir politinė švenčių kultūra. Pavyzdžiui, Veimaro respublikos laikais pagrečiui gyvavo monarchistinė Sedano diena, respublikoniška konstitucijos diena ir komunistinis Rusijos Spalio revoliucijos metinių minėjimas[29]. Tarpukario Prancūzijoje kraštutinumus išreiškė nacionalistų monopolizuota Joanos Arkietės šventė ir komunistinė Fête de l'Humanité, taip pat komunistiškai paspalvintas 1871 m. Komunos minėjimas[30]. Politinės valios formavimo pliuralizmą atitiko įvairios politinės šventės ir minėjimai kaip politinės mobilizacijos kristalizavimosi taškai. XX a. diktatūros, priešingai, šitas švenčių tradicijas pavertė instrumentu totalitariniam viešpatavimui stabilizuoti.

Galiausiai nuo 1945 m. Vakarų Europoje galima konstatuoti švenčių depolitizavimą, tiesiog prarastą gebėjimą švęsti; tai primena ankstesnę raidą, su kuria mes jau susidūrėme keičiantis požiūriui į darbą. Masinių informacijos priemonių epochoje šventė praranda savo pirmykštes komunikatyvias ir politines demonstratyvias funkcijas. Jei ji nevirsta šou, kuriame publika dalyvauja pirmiausia kaip žiūrovas, tai tada šventė kaip nedarbo laikas veikiau leidžia užsidaryti privačioje sferoje ir vartoti laisvalaikį.

IŠNAŠOS

[1] Plg. taip pat W. SCHULZE, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert, Frankfurt 1987, 28 ir t. – [2] HANS SACHS, *Eygentliche Beschreibung Aller Stände auff Erden/Hoher und Nidriger*, cit. SCHULZE, Deutsche Geschichte, 29; plg. K. WIEDEMANN, Arbeit und Bürgertum. Die Entwicklung des Arbeitsbegriffs in der Literatur Deutschlands an der Wende zur Neuzeit, Heidelberg 1979, 238 ir t. apie pavyzdinį darbo ir skurdo sąryšį; plg. taip pat S. HEIMANN, Begriff und Wertschätzung der menschlichen Arbeit bei Sebastian Brant und Thomas Murner, Stuttgart 1990 – [3] „Travail": *Dictionaire universel, contenant généralement tous les mots français*, IV, La Haye 1724 – [4] CONZE, 158 ir t. – [5] Žr. pavyzdžius, kurie žemdirbių pasaulyje apibūdinami kaip „malonūs", „vaisingi" ir „orūs", WIEDEMANN, 105. Su tuo susiję ir tai, kad Naujųjų amžių pradžioje katalikų dvasininkams vis labiau rekomenduojama retkarčiais imtis fizinio darbo. Šiuo požiūriu apie Prancūziją žinių pateikia *Le Travail des*

mains recommandé à tous les écclésiastiques, Paris 1680 – [6] W. REINIGHAUS, Arbeit im städtischen Handwerk an der Wende zur Neuzeit: TENFELDE (Sud.), Arbeit, 9–31 – [7] V. a. M. WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: TAS PATS, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920 (ND 1972), 17–206 – [8] Plg. CONZE, 166 ir t.; nedidelę diskusiją pateikia H. LUTZ, Reformation und Gegenreformation, München 1982,157 ir t. – [9] Taip pat žr. pamatinį WIEDEMANNo veikalą, kuris, beje, visą dėmesį sutelkia į smulkią Lutherio darbo sampratos analizę ir daro labai atsargias išvadas; taip pat žr. VONTOBEIL, Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus von der nachreformatorischen Zeit bis zur Aufklärung, Bern 1946 – [10] R. MAYO, *A Present for Servants from their Ministers, Masters, or other Friends, especially in Country Parishes*, London 1693, 29 ir t.; plg. W. FLEETWOOD, *The Relative Duties of Parents and Children, Husbands and Wives, Masters and Servants*, London 1705, 352 – [11] *The Great Law of Subordination consider'd*, London 1724, 13, 16 ir 70; apie mėginimą pasipriešinti „labouring poor" socialiniam nepaklusnumui religinėmis instrukcijomis žr. W. WIRSCHING, Arbeit und Bildung als Eigentumsfaktoren im 18. und frühen 19. Jahrhundert: G. LOTTES (Sud.), Eigentum im englischen politischen Denken, Bochum 1993 – [12] J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, sud. P. Laslett, Cambridge [7]1967, II. Treatise, § 27; plg. ten pat, § 28, 32, 44. Locke'o „labour" ir „property" koncepciją išsamiai aptaria H. MEDICK, Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Apie buržuazinės visuomeninės teorijos kaip istorijos filosofijos kilmę žr. Samuel Putendorf, John Locke und Adam Smith, Göttingen [2]1981, 75 ir t. – [13] Taip pat žr. kritinę ideologijos analizę C. B. MACPHERSON, The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke, Oxford 1962 – [14] Apie Angliją žr. THOMPSON; apie Prancūziją B. H. MOSS, The Origins of the French Labor Movement 1830–1914. The Socialism of Skilled Workers, Berkeley 1976 – [15] Dokumentas, iliustruojantis XVIII a. Prancūzijos amatininkų gyvenamąjį pasaulį bei vertybių sampratą, yra Paryžiaus stikliaus autobiografija: J.-L. MENETRA, *Journal de ma vie*, sud. D. ROCHE, Paris 1982; plg. reikšmingus straipsnius: KAPLAN/KOEPP – [16] M. TOURNIER, D'ou viennent les fréquences de vocabulaire? La lexicométrie et ses modèles: B. GARDIN/J.-B. MARCELLESI (Sudarytojai), Socio-linguistique. Approches, Theories, Pratiques 2, Paris 1980, 469–485, čia: 480 ir t.; W. H. SEWELL JR., Work and Revolution in France. The Language of Labor from the Old Regime to 1848, Cambridge 1980; plg. šiuo požiūriu diskusiją: L. HUNT/G. SHERIDAN, Corporatism, Association and the Language of Labor in France, I750–1850; Journal of Modern History 58 (1986), 813–844. Plg. apie Vokietiją H.-J. ZERWAS, Arbeit als Besitz, Das ehrbare Handwerk zwischen Bruderliebe und Klassenkampf 1848, Reinbek 1988 – [17] Apie susvetimėjimo problemą žr. MEAKIN, 18 ir t. Apie darbo pasaulį besiformuojančiose pramoninėse valstybėse žr. kūrinį, kuriame lyginamos Prancūzija, Belgija, Didžioji Britanija ir Vokietija: P. STEARNS, Lives of Labour. Work in a Maturing Industrial Society, London 1975 – [18] CAMPBELL; svarbią empirinę studiją apie darbo džiaugsmą parašė H. DE MAN, *Der Kampf um die Arbeitsfreude. Eine Untersuchung auf Grund der Aussagen von 78 Industriearbeitern und Angestellten*, Jena 1927 – [19] Plg. A. WIRSCHING, Bäuerliches Arbeitsethos und antiliberales Denken. Ein Modell ländlicher Mentalität zur Zeit der Weimarer Republik: Revue d'Allemagne 22/3 (1990), 415–425 – [20] *Das Land*, 15 11 1918, 25 – [21] *„Mein Arbeitstag – mein Wochenende". Arbeiterinnen berichten von ihrerm Alltag 1928*, naujai išleido A. LÜDTKE, Hamburg 1991, 19. Plg. taip pat liudijimus veikale K. MIEDBROT (Sud.), *So denkt der Arbeiter. Eine Sammlung von Fragebogen und Arbeiterbriefen*, Berlin (Selbstverlag) – [22] L. SCHMUGGE, Feste feiern wie sie fallen – Das Fest als Lebensrhythmus im Mittelalter: HUGGER (Sud.), 61–87, čia 62 ir t. – [23] R. STRONG, Feste der Renaissance 1450–1650. Kunst als Instrument der Macht, Freiburg 1991, 78 ir t.; K. TEN-

FELDE, Adventus. Zur historischen Ikonographie des Festzuges: Historische Zeitschrift 235 (1982), 45–84 – [24] Tokią sampratą pateikia J. HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt [15]1984, 17 ir t. Apie šventes Liudviko XIV rūmuose: M.-CH. MOINE, Les fêtes à la Cour du Roi Soleil 1653–1715, Paris 1984; įdomių įžvalgų apie švenčių Marijos Teresės rūmuose pobūdį ir funkciją galima rasti kūrinyje: E. GROSSEGGER (Sud.), Theater, Feste und Feiern zur Zeit Maria Theresias 1742–1776. Nach den Tagebucheintragungen des Fürsten Johann Joseph Khevenhüller-Metsch, Obersthofmeister der Kaiserin, Eien 1987 – [25] *Entretien sur les abus du temps qui précede le Carême, et qu'on appelle dans le monde, le carneva, Orléans 1700*, „approbation", 11 – [26] Apie diskusiją šventės klausimu Švietimo epochos publicistikoje žr. B. HEIDRICH, Fest und Aufklärung. Der Diskurs über die Volksvergnügungen in bayerischen Zeitschriften (1765–1815), München 1984 – [27] Žr. OZOUF, passim. Gamtos ir moteriškumo vaidmenį revoliucijos šventėje nagrinėja I. BAXMANN, Die Feste der französischen Revolution. Inszenierung von Gesellschaft als Kultur, Weinheim 1985 – [28] Apie nacionalinės šventės reikšmę Vokietijoje XIX ir XX a. žr. G. W. MOSSE, The Nationalization of the Masses. Political Symboliszm and Mass Movements in Gerrmany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich, New York 1976 – [29] Žr. straipsnius knygoje D. LEHNERT/K. MEGERLE (Sudarytojai), Politische Identität und nationale Gedenktage. Zur politischen Kultur in der Weimarer Republik, Opladen 1989 – [30] G. KRUMEICH, Jeanne d'Arc in der Geschichte. Historiographie – Politik – Kultur, Tübingen 1989, ypač 216 ir t.; N. GEROME/D. TARTAKOWSKI, La fête de l'Humanité. Culture communiste, culture populaire, Paris 1988.

BIBLIOGRAFIJA

DARBAS

J. CAMPBELL, Joy in Work, German Work. The National Debate 1800–1945, Princeton/ New York 1989 – A. CLAYRE, Work and Play. Ideas and Experience of Work and Leisure, London 1974 – G. CROSS, A Quest tor Time. The Reduction of Work in Britain and France 1840–1940 – A. EGGEBRECHT ir kt., Geschichte der Arbeit vom alten Ägypten bis zur Gegenwart, Köln 1980 – R. GRIMM/J. HERMAND (Sudarytojai), Arbeit als Thema in der deutschen Literatur vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Königstein/Ts. 1979 – P. JOYCE (Sud.), The Historical Meanings of Work, Cambridge 1987 – S. L. KAPLAN/C. J. KOEPP (Sudarytojai), Work in France. Representations, Meaning, Organization, and Practice, Ithaca 1986 – J. KOCKA, Arbeitsverhältnisse und Arbeiterexistenzen. Grundlagen der Klassenbildung im 19. Jahrhundert, Bonn 1990 – H. KÖNIG ir kt. (Sudarytojai), Sozialphilosophie der industriellen Arbeit, Opladen 1990 – D. MEAKIN, Man and Work. Literature and Culture in Industrial Society, London 1976 – E. PANKOKE, Die Arbeitsfrage. Arbeitsmoral, Beschäftigungskrisen und Wohlfahrtspolitik im Industriezeitalter, Frankfurt 1990 – E. SCHMIEDER, Arbeitsethos. Eine Einführurng in seine Geschichte: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltug und Volkswirtschaft 79 (1959), I. Halbband, 43–81; II. Halbband, 45–78 – H. SEGEBERG (Sud.), Vom Wert der Arbeit. Zur literarischen Konstitution des Wertkomplexes „Arbeit" in der deutschen Literatur (1770–1930), Tübingen 1991 – E. P. THOMPSON, Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse, Frankfurt 1987.

D. DÜDING ir kt. (Sud.), Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Reinbek 1988 – Feste und Feiern im alten Europa, sud. ir visuomeninį vaidmenį parodė H. BIEHN, München 1962 – P. HUGGER (Sud.), Stadt und Fest, Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur, Stuttgart 1987– M. OZOUF, La fête révolutionnaire 1789–1799, Paris 1976.

Andreas Wirsching

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

DARBAS

Arbeit: Theologische Realenzyklopädie 3, 1978, 613–669 – H. ARENDT, Vita activa oder vom tätigen Leben, München 1981 – P. JACCARD, Historie sociale du travail de l'antiquité à nos jours, Paris 1960 – G. LEFRANC, Histoire du travail et des travailleurs, Paris [2]1975 – H. MOMMSEN/W. SCHULZE (Sudarytojai), Vom Elend der Handarbeit, Stuttgart 1981 – L. H. PARIAS (Sud.), Histoire de Travail, I–III, Paris 1951–1966 – W. CONZE, Arbeit: Geschichtliche Grundbegriffe 1, Stuttgart 1972, 154–215 – V. SCHUBERT (Sud.), Der Mensch und seine Arbeit, St. Ottilien 1986 – K. TENFELDE (Sud.), Arbeit und Arbeitserfahrung in der Geschichte, Göttingen 1986 – Travail: Dictionnaire de Spiritualité 15, 1991, 1186–1250 – F. VAN DER VEN, Sozialgeschichte der Arbeit, München 1972.

ŠVENTĖ

F. BERNARD, Les fêtes célèbres de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes, Paris [2]1883 – Cultures 3 (1976), passim – Feste: Lexikon f. Theologie u. Kirche 4, 1960, 95–101 – P. GORDON, Les fêtes à travers les âges, Neuilly 1981 – W. HAUG/R. WARNING (Sudarytojai), Das Fest, München 1989 – E. O. JAMES, Seasonal Feasts and Festivals, London 1961 – S. LAMBLIN, Les fêtes en Europe, Paris 1963 – H. MAURER, Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand: Historische Zeitschrift 253 (1991), 101 ir t. – U. SCHULTZ (Sud.), Das Fest – eine Kulturgeschichte, München 1988.

Komunikacija

ANTIKA

1. Garsiojoje kalboje, skirtoje 430 m. pr. Kr. kritusiems atėniečiams, Periklis, šlovindamas savo miestą, sakė: „Dėl polio didumo visa plūsta pas mus iš kraštų tolimiausių, todėl tad mes galime lygiai naudotis ir savosiomis, ir kitų žmonių gėrybėmis“[1]. Miestas jam – ideali visuomenėjimo forma politiniu, religiniu, kultūriniu ir ūkiniu požiūriu, ideali žmonių mainų vieta. Garsiajame Aristotelio apibrėžime „Žmogus yra būtybė, kuriai skirta gyventi mieste“ (*zōon politikón*) šis polinkis į viešus mainus, į sąveiką nusakomas kaip žmogaus tikslas, kuris išreiškia graikų gyvenimo idealą ir kuris pergyveno miestą valstybę.

Sąveika negali vykti be susikalbėjimo, tarpininkavimo, ryšio ir bendravimo[2]. Be abejo, graikas šiuo požiūriu žodžiui ir kalbai teikia iškilią reikšmę ir ją laiko didele vertybe. *Dialégesthai* – ką nors smulkiai svarstyti, aiškintis su priešais stovinčiu žmogumi – buvo įprasta politiniuose susirinkimuose, teismuose, filosofų mokyklose, gatvėse, galiausiai net rinkoje, tam rastas net specialus žodis *agorazein*, reiškęs ir kalbėjimą, ir veiklą. Žodiniu svarstymu reiškiasi ne tik būtina ankstyvoji filosofinės dialektikos ir formaliosios retorikos forma[3], bet ir viešojo gyvenimo mediumas, gyvybiškai būtinas viešpataujant demokratijai, kurią, sekdamas Platonu, J. Burckhardtas apibūdino kaip visų plepiausiąją valstybės formą[4]. Tačiau ne tik nenugalimas tikėjimas žodžio įtaigumu verbalinei komunikacijai teikė tokią didelę vertę ir nepakartojamą pavidalą. Žodžiams ir kalboms reikalingas apipavidalinimas bei išorinės puošmenos, kai kada jie turi sujudinti ir klausytojų aistras (*páthe*). Romėnų iškalbos menas ne menkiau gebėjo suteikti žodžiui reikiamą emocinį turinį; baigdamas patetišką laidotuvių kalbą, Markas Antonijus iškelia aukštyn nužudyto diktatoriaus Cezario lavoną kruvinais rūbais. Jis taip provokuoja Romos plebėjų skausmą ir norą atkeršyti, taigi pageidaujama linkme gali pakreipti sostinėje vyraujančias nuotaikas[5].

2. Kalbai, taip pat komedijai bei tragedijai būdingas dialoginis aspektas, dėl to dramos medžiagą ne tik galima pateikti pakylėta, menine forma,

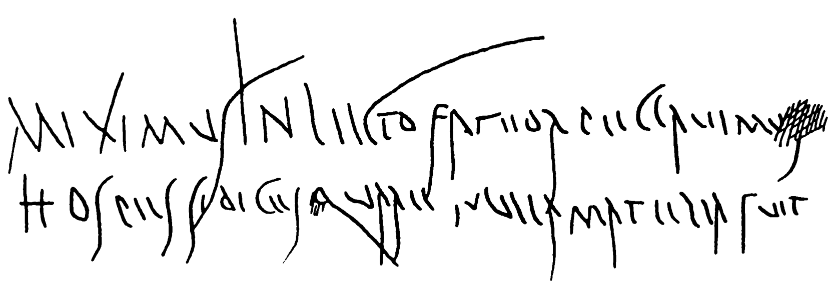
bet ir užgauti žiūrovų širdis ir iš dalies juos įtraukti į veiksmą. Pavyzdžiui, Aristofano komedijoje *Moterys tautos susirinkime* (apie 392 m. pr. Kr.) pasakojimas, kaip Antikos moterys perima valdžią, ir vulgaraus komunistinio visuomenės idealo propagavimas visiškai priderintas prie teatre sėdinčių graikų vyrų įsitikinimų ir prietarų[6]. Taigi teatras ir žaidynės buvo ne tik visuotinai vertinamos žmonių susitikimų ir pramogų vietos; jie žodine ir nežodine forma teikdavo žinių. Romėnų cirko ir gladiatorių žaidynių žiaurumai iš anksto žinant, kad varžybininkas mirtinai rizikuoja, matyt, atitiko visuomenės poreikį, stipriai jaučiamą ne tik tame milijoniniame mieste ir ne tik žemuosiuose sluoksniuose. „Rome was a cruel society", ji ypatinga šviesa nušviečia Romos imperatorius, jie gebėjo intensyviai naudoti žaidynes masėms sužavėti ir su jomis bendrauti, o gyventojų politinę raišką perkėlė į cirką[7].

3. Atsirandant ir plintant raštui (Graikijoje apie VIII a. pr. Kr. vidurį), greta tiesioginio žmonių bendravimo ima reikštis dar viena plačias funkcijas atliekanti komunikacijos rūšis[8]. Informacija ir žinios daugiau nebepriklauso tik heroldui arba pasiuntiniui, kurių veiklos sfera yra ribota; jas įmanoma kaupti, tad tokiu pavidalu jos gali įveikti didelius erdvės ir laiko nuotolius. Drakono ir Solono įstatymai (621 m. pr. Kr. ir 594–593 m. pr. Kr.) surašomi sukiojamose medžio lentose, o jų nuorašai pritvirtinami prie centrinių miesto pastatų taip, kad juos visi matytų. Surašytos ir viešai išstatytos valstybinės sutartys, pranešimai apie piliečio teisių suteikimą ir valstybinius apdovanojimus informuoja apie bendruomenės vidaus ir užsienio politikos veiklą. Graikijoje piliečiai iškilminga priesaika įsipareigodavo laikytis įstatymų ir gerbti konstituciją[9], taigi šis valingas apsisprendimas remti bendruomenę reiškia, kad esama informacijos ir komunikacijos plačiąja prasme, nes jos yra tas pagrindas, iš kurio tik ir gali išaugti piliečių sąjunga ir kuris ilgam užtikrina jos tvarumą.

Be abejo, „face-to-face-society" [10], o tokia visuomenė buvo graikai, raštu perduodami potvarkiai buvo susiję su bendru miesto gyvenimo kontekstu; pats miestas dar pateikdavo ir miestelėnams būtinos ūkinės, religinės ar net literatūrinės informacijos. Antai amforose, krateruose ir kituose keramikos dirbiniuose įbrėžta jų kaina: vienas, du arba keturi obolai[11]. Epidaure vienas plikis didžiulėje kalkakmenio steloje praneša, kad jam ataugo plaukai, nes jis gydėsi ir miegojo Asklepijo šventykloje[12]. Homero epai, kuriuos iš pradžių, matyt, paskleidė profesionalūs dainininkai rapsodai, buvo užrašyti ir padauginti (veikiausiai VI a. pr.

Kr.) ir per pradžios mokyklėles, gimnasijus ir filosofų mokyklas plačiai išplito kaip „pagrindinė tautos ugdymo priemonė“[13]. Panašų poveikį kalbos, gyvenimo stiliaus ir moralės požiūriu Antikos laikais padarė nebent Vergilijaus (70–19 m. pr. Kr.) herojinis epas „Eneida“, imperatorių Romoje virtęs šviečiamąja biblija *par excellence*[14]. Antikos literatūra buvo platinama papiruso ritinėlių nuorašais, kurie būdavo pardavinėjami arba keliaudavo į bibliotekas. Tvirtinama, kad didžioji karališkoji Aleksandrijos biblioteka prieš sugriovimą 47 m. pr. Kr. turėjusi 700 000 papiruso ritinėlių[15], aukštesniosios amatų mokyklos ir aukštosios mokyklos paprastai turėdavo bibliotekas, kartais net gana solidžias (prisiminkime Kelso biblioteką Efese), ir galėdavo priglausti tyrinėtojus bei mokslo ištroškusius piliečius[16]. Profesionalūs perrašinėtojai (*librarii*) daugino pageidaujamus tekstus; žinomas atvejis, kai buvo padauginta 1000 egzempliorių paguodos rašto, apie 100 metus pasiekusio net tolimas provincijas[17].

4. Tačiau galimybė naudotis visa šia informacijos sistema priklauso nuo mokėjimo skaityti ir rašyti; šiuo atžvilgiu pastaruoju metu vis pabrėžiama, kad raštingumas apskritai buvo valdančiojo ir išsilavinusio vyrų sluoksnio privilegija, jis naudotas ir kaip valdžios instrumentas[18]. Dažniausiai tai tiesa. 164 metais kažkoks Flavijus Sekundas prašomas darbininko Menijaus surašo darbo sutartį... „nes jis neišmano raidžių“ (*quia se literas scire negaverit*)[19]. Rašytiniuose prašymuose iš Egipto pareiškėjai ir prašytojai dažnai priduria, kad patys nemoka rašyti, todėl turi kreiptis į raštininką. Čia aiškiai matyti milžiniškas atotrūkis tarp miesto ir kaimo, besireiškiantis ne tik raštingumu arba neraštingumu, bet ir daugeliu kitų informacijos ir komunikacijos galimybių.



Įrašas Pompėjos užeigos sienoje
MIXIMVS IN LECTO FATEOR PECCAVIMVS / HOSPES SI DICES QUARE NVLLA MATELLA FVIT
Kad prišlapinom patalą, – tikrai negerai, šeimininke; bet, jei paklausi kodėl, – naktipuodžio niekur nėra.

Raštingumo, kaip valdžios instrumento, interpretavimo negalima absoliutinti. Daugybė įrašų Pompėjos sienose (*grafitti*) įrodo, kad socialiniai barjerai nekliudė išmokti rašto, kad spontaniški ir *ad hoc* pranešimai (apie darbą, asmeninį gyvenimą, miesto įvykius) buvo dažni, kad jie drauge su literatūrinėmis reminiscencijomis didingai liudija žmonių poreikį išsikalbėti, kad šis poreikis orientuotas į informacijos perdavimą ir šmaikštų savo tiesioginės aplinkos palinksminimą[20].

5. Visuotinė, regionų ribas peržengianti komunikacijos sistema Antikoje dar tik mezgėsi. Jos atsiradimą pirmiausia lėmė karybos, politikos ir ūkio reikmės, o apskritai ji buvo ribota ir vienpusė. Pasak Herodoto (8, 98), diferencijuoto ir gerai organizuoto imperijos pašto, kuriam naudoti arkliai, kupranugariai ir pėstieji pasiuntiniai, būta jau Ptolemėjų imperijoje, veikiausiai nusižiūrėjus nuo persų. Helenistiniai ryšiai, kaip ir vėlesnis romėnų *cursus publicus*, tarnavo kone išimtinai valstybės interesams. Šios tarnybos susitvarkymas ir pajėgumas buvo išties įspūdingi, Romos kurjerių tarnyba (*cursus velox*) per dieną įgalėdavo įveikti apie 180 km[21]. Tik išimtiniais atvejais taip būdavo siunčiami privatūs pranešimai, šiaip laiškus gabendavo nuosavi pasiuntiniai (*tabelarii*). Vis dėlto tie dalykai nėra griežtai atidalyti, tai rodo Mizenume tarnavusio jauno egiptiečio rekrūto laiškas tėvui į Fajumą (Egiptas), kurį pristatė Romos imperijos paštas[22].

> „Apijonas, savo tėvui ir ponui Epimachui linki daug džiaugsmo...
> Atvykęs į Mizenumą, gavau iš imperatoriaus tris auksinus žygio išlaidoms padengti, ir man sekasi gerai. Dabar prašau Tave, mano pone tėve, parašyk man laiškutį, pirmiausia kaip Tu jautiesi, paskui kaip jaučiasi mano broliai ir seserys, ir dar, idant galėčiau Tau ranką pabučiuoti; nes Tu mane gerai išauklėjai... “

Oficiozinius pranešimus Romos imperatorių laikais skelbdavo vadinamieji *acta urbis* (arba *populi Romani*), tam tikri valstybės biuleteniai, supažindindavę kariuomenę ir provincijas su rūmų gyvenimo įvykiais, dienos naujienomis, iš dalies – su senato nutarimais. Dėl jiems būdingos kryptingos informacijos *acta urbis* tarsi susišaukia su monetomis, kurios imperatorių Romoje funkcionavo kaip svarbių žinių skelbėjos ir įamžino ano meto valdovų karo pergales, statinius ir socialines priemones[23]. Visa tai darydavo valdžią stabilizuojantį poveikį ligi pat vėlyvosios Antikos laikų, kai imperatoriaus monetose pasirodė *labarum*, krikščioniškoji imperatoriaus pergalės vėliava, ir prikišamai parodė valdiniams, jog jų valdovas artimas pergalingajam krikščionių Dievui.

6. Paprasta informacija keliaudavo jūrų ir sausumos keliais; svarbu



SIDABRO MONETA IŠ TRYRO (IV a. po Kr.)
Averse: Imperatoriaus Valentino (364–378 m. po Kr.) atvaizdas ir titulas.
Reverse: Imperatorius Valentinas kaip triumfatorius su Žemės rutuliu ir *labarum* šalia surakinto belaisvio – TRIUMFATOR GENT(IUM) BARB(ARORUM): barbarų tautų nugalėtojas.

pastebėti, kad jau V ir IV a. pr. Kr. Graikijoje iš *empórion*, t. y. uosto, susiformavo tam tikra žinių birža, kurioje būdavo aptariamos maisto produktų kainos, informacija apie sunkią ūkinę situaciją ir suderami pinigai. Kleomenas iš Naukratidės, pirmasis Aleksandro vietininkas Egipte (apie 330–323 m. pr. Kr.), sėkmingai išplėtė savo agentais Viduržemio jūros uostuose veikusį žinių tinklą ir, naudodamasis gaunama informacija, skirstė Egipto javų siuntas[24]. Milžiniškas romėnų kelių tinklas, kuris, pradedant Roma, iš pradžių buvo sukurtas Italijoje, o paskui – ir provincijose[25], leido ne tik gabenti keleivius ir prekes, bet ir perduoti žinias – ir oficiozines, antai kad legionai provincijose atsimetė nuo Nerono[26], ir nelabai svarbias: Kalatijoje, palei kelią iš Kapujos į Beneventą, prieš pat 172 m. pr. Kr. gimė asiliukas su trimis kojomis, o jautį ir penkias karves nutrenkė žaibas; tai pikta lemiantis ženklas, apie kurį reikėjo pranešti Romai, o paskui maldauti dievų atleidimo[27].

Ši pasaulinei Romos imperijai pritaikyta susisiekimo sistema buvo informacijos mainų galimybės, gausumo ir apribojimo rėmai. Be jos nebūtų galėjusi taip sėkmingai plėtotis ankstyvoji krikščionybė, buvusi priklausoma nuo komunikacijos. Iškalbingas pavyzdys yra apaštalo Pauliaus misijų kelionės. Be to, nutiestieji keliai leido gausiems turistams lankyti įžymiąsias Antikos vietas: įspūdingąją sostinę Romą, slėpiningąjį Egiptą, istorijos ir meno paminklų gausią Graikiją, kuriai Pausanijas parašė plačiai išplitusį kelionių vadovą (apie 160–180)[28]. Be abejo, kelionės buvo ypač intensyvi komunikacijos forma, jos leisdavo pamatyti išsvajotus svetimus kraštus, patirti nepaprastų nuotykių ir juos papasakoti kitiems. Iš Pietų Galijos kilusios pamaldžios vienuolės Egerijos maldinga kelionė į šventąsias ankstyvosios krikščionybės vietas (apie 500), vėliau josios aprašyta savo ordino seserims – vienas svarbiausių šaltinių, pasakojančių apie kelionių papročius vėlyvosios Antikos laikais[29] – aiškiai parodo, kad šioje komunikacijos rūšyje visuomet glūdi ir voliuntaristinis elementas: pasiryžimas leistis svetur, įsidėmėti, apdoroti ir kaip informaciją aplinkiniam pasauliui ir būsimosioms kartoms perduoti tai, kas kelyje patirta ir išgirsta.

IŠNAŠOS

[1] TUKIDIDAS II 38, 2 – [2] Tokia komunikacijos samprata pateikiama POHL (Sud.), Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft, Stuttgart 1989, 7 – [3] M. FUHRMANN, Die antike Rhetorik, München 1984; H. J. KRÄMER, Platonismus und Hellenistische Philosophie, Berlin/New York 1971, 14 ir t. (apie dialektiką) – [4] J. BUR-

CKHARDT, Griechische Kulturgeschichte I, Leipzig 1929, 73 ir t., 233 ir t., 264 ir t., II, 380 ir t.; H. ARENDT, Vita activa oder vom tätigen Leben, München 1981, 29 – [5] W. KIERDORF, Laudatio funebris, Meisenheim 1980, 102 ir t., 152 ir t. – [6] CH. MEIER, Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München 1988; V. EHRENBERG, Sophokles und Perikles, München 1956; TAS PATS, Aristophanes und das Volk von Athen, Zürich/Stuttgart 1968, 76 ir t. – [7] K. HOPKINS, Murderous Games: TAS PATS, Death and Renewal, Cambridge 1985,1 ir t., cit. 28; F. MILLAR, Roman Emperor, London 1977, 369 ir t.; apie aukas mirusiesiems, aukojamas Graikijoje per laidotuvių žaidynes: M. P. NILSSON, Griechische Religion I, München [3]1976, 178 ir t. – [8] POHL, Kommunikation, 12 ir t.; A. REHM/G. KLAFFENBACH, Die griechischen und italischen Inschriften: U. HAUSMANN (Sud.), Allgemeine Grundlagen der Archäologie, München 1969, 331 ir t.; bendrais bruožais: W. RÖSLER, Die griechische Schriftkultur der Antike: O. LUDWIG/H. GÜNTHER (Sudarytojai), Schrift und Schriftlichkeit, Berlin/New York 1992 – [9] ARISTOTELIS, *Atėniečių valstybė* 7,1; G. BUSOLT/H. SWOBODA, Staatskunde, I, München 1920/26, 224; J. PLESCIA, The Oath and Periury in Ancient Greece, Florida 1970, 92 ir t. – [10] M. I. FINLEY – [11] CH. G. STARR, The Economic and Social Growth of Early Greece, New York 1977, 72 – [12] Inscriptiones Graecae XII 9, 194 – [13] J. BURCKHARDT, Kulturgeschichte II, 173 – [14] Apie Homero recepciją W. SCHMID/O. STÄHLIN, Geschichte der griechischen Literatur I, 1, München 1929,173 ir t.; apie Vergilijaus recepciją: Vergil 2000 Jahre, Rezeption in Literatur, Musik und Kunst, Bamberg 1982 (Lit.) – [15] GELIJUS VII 17, 3 – [16] TH. BIRT, Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens, München 1913, 335 ir t.; K. PREISENDANZ, Kleiner Pauly 1, 1975, 892 ir t., žr. Bibliothek, Bibliothekswesen – [17] PLINIJUS, *Laiškai* VI, 7, 2 – [18] E. A. HAVELOCK, The Literary Revolution in Greece and its Cultural Consequences, Princeton 1982; W. V. HARRIS, Ancient Literacy, London 1989 – [19] Corpus Inscriptionum Latinorum III 948, 10 – [20] Apie *graffiti* Pompėjoje: HARRIS, Literacy, 261 ir t. – [21] TH. PEKÁRY, Lexikon der Alten Welt, 1965, 2051 ir t., žr. Nachrichtenwesen; CASSON, Reisen, 258 ir t. – [22] J. HENGSTL, Griechische Papyri aus Ägypten, München 1978, 213 ir t. – [23] KUBITSCHEK, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft I, 1893, 290 ir t., žr. acta; apie monetas: R. GÖBL, Antike Numismatik I, München 1978, 82 ir t.; pavaizduota: C. H. V. SUTHERLAND, München der Römer, München 1974, 277 – [24] H. KLOFT, Kleomenes von Naukratis, Probleme eines hellenistischen Wirtschaftsstils: Grazer Beiträge 15 (1988), 191 ir t.; bendrais bruožais: HÖCKMANN – [25] CHEVALLIER; SCHNEIDER 171 ir t. – [26] SVETONIJUS, *Neronas* 47 – [27] LIVIJUS XLII 20, 5 ir t. – [28] CASSON, Reisen, 267 ir t.; CH. HABICHT, Pausanias und seine „Beschreibung Griechenlands", München 1985 – [29] O. PRINZ, Itinerarium Egeriae, Heidelberg [5]1960; B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche, Münster [2]1980; C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit, Köln/Mainz 1971, 502 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992 – G. BINDER/B. EFFE (Sudarytojai), Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum, Bochum 1993 ir t. – H. BLANCK, Das Buch in der Antike, München 1992 – L. CASSON, Reisen in der Alten Welt, München 1976 – TAS PATS, Die Seefahrer der Antike, München 1979 – R. CHEVALLIER, Roman Roads, London 1976 – D. GODFREY (Sud.), Empire and Communications, Victoria/Toronto 1986 –

O. HÖCKMANN, Antike Seefahrt, München 1986 – H. HUNGER, Schreiben und Lesen in Byzanz, München 1989 – H. PFLAUM, Essai sur le cursus publicus sous le haut-empire romain, Paris 1940 – L. D. REYNOLDS (Sud.), Texts and Transmission, Oxford 1983 – W. RIEPL, Das Nachrichtenwesen des Altertums, Berlin 1913 – H. SCHNEIDER, Einführung in die antike Technikgeschichte, Darmstadt 1992.

Hans Kloft

1. Nutrūkus kalbiniam, taip pat neverbaliniam kontaktui, Viduramžių žmogus dažnai jausdavosi pražuvęs grėsmingame pasaulyje. Tai liudija ano meto raštija. Ypač Viduramžių literatūra buvo ne tik paprasta pramogavimo priemonė (*belles lettres*), bet ir iš esmės mediumas, leidžiantis nagrinėti didaktikos, etikos, filosofijos ir praktinio gyvenimo klausimus, be to, skiepyti komunikacinės bendruomenės nariams visuomenės požiūriu gyvybiškai svarbius idealus, o dažnai ir perteikti konkrečią informaciją[1]. Grynai pramoginių, jokios kitos paskirties neturinčių tekstų bemaž nebūta. Kronika, kelionės aprašymas ir laiškas buvo svarbios Viduramžių komunikacijos priemonės, nors komunikacines funkcijas galėjo atlikti ir pramanytus dalykus vaizduojanti literatūra[2].

2. Berods seniausiame vokiečių Viduramžių poetiniame tekste, Hildebrando giesmėje (VIII a. antra pusė), komunikaciją protagonistai jau traktuoja kaip vieną svarbiausių problemų. Praėjus 30 metų nuo išsiskyrimo, Hildebrandas ir jo sūnus Hadubrandas vėl susitinka, tačiau, neįstengdami įveikti juos skiriančio svetimumo ir negalėdami kits kito priimti, jie pradeda žūtbūtinę kovą, kurioje, kaip galima spręsti iš fragmentiškos pabaigos, nugalėtoju taps tragiškai pavaizduotas tėvas. Nors Hildebrandas duoda sūnui suprasti, kas esąs, šis nenori pripažinti tiesos, nes, pasak jūrininkų („seolidante") įtikinamų pasakojimų, jo tėvas žuvo kautynėse. Komunikacija darosi neįmanoma, nes jaunesnysis jaučiasi priklausąs senesnei komunikacinei bendrijai ir negali atsisakyti anksčiau susikurto stereotipinio tėvo paveikslo. Be to, vyresnysis, užuot žodžiais ir darbais įrodinėjęs savo tapatybę, iš pradžių kaip priemonės griebiasi aukso, o paskui, pasidavęs tuštybei ir įžeistai savimeilei, priima jaunesniojo iššūkį. *Hildebrando giesmėje* ypatingu būdu perteikiama nuo pat žmonijos istorijos pradžių gyvuojanti nesėkmingos komunikacijos problema: klaidingai interpretuojant pagrindinę ženklų kalbą, komunikacija neįmanoma[3]. Tiesa, Hildebrandas netiesiogiai pasisako esąs tėvas, tačiau jį, regis, išduoda jo huniška ginkluotė ir hunų auksas. Lygiai taip ir Hadubrandas nepatiki gyvu žodžiu, o kliaujasi dvikova – vieninteliu veiksmu, galinčiu atnešti jam garbę šiame kultūriniame kontekste[4]. Toks fenomenas dažnas

Viduramžiais – antai jis apdainuojamas islandų *Hrafnkelio sagoje*, įvairiuose *Grizeldės* sakmės variantuose (Petrarca, Boccaccio, Chaucer, Heinrich Steinhöwel ir t. t.) bei prancūzų epe[5].

Apskritai priimta manyti, kad herojinių epų užrašymas atspindi perėjimą nuo žodinės prie rašytinės kultūros, nors jis dar nereiškia, kad viena kultūra užgeso, o kita užgimė[6]. Rašytinis žodis tampa būtinybe tik tada, kai oralinių kanalų nebelieka, taip pat todėl, kad naujieji kultūrinių ryšių idealai rašytinį tekstą vertina labiau negu giedamą giesmę[7]. Nedera pamiršti ir fakto, kad raštais reiškiasi tam tikras individualizacijos elementas, kuris, matyt, buvo būdingas vėlyvesniam Viduramžių tarpsniui[8].

3. Ankstyvaisiais Viduramžiais politinės bendruomenės savo literatūroje bemaž neužsimena apie luomų ribas (žr. *Chansons de gestes, herojiniai epai*)[9], o brandžiaisiais Viduramžiais jau būta uždarų komunikacinių bendruomenių, kurios feodalinės *ordo* santvarkoje griežtai atsiribodavo nuo kitų socialinių klasių. Tokiuose tekstuose, kaip Andriejaus Capellanuso *De Amore* (apie 1180–1190), kaimietis pabrėžtinai vaizduojamas nevertu kurtuazinės meilės, o Christine's de Pisan veikale *Le Livre du Trésor de la Cité des Dames* (1405) kaimiečių žmonoms puse lūpų pasakoma, kaip dorybingai gyventi. Elitarinė sąmonė atitiko vaizdinį griežtai struktūruotos ir segmentuotos *ordo*, kuriai komunikacijos lygmenyje buvo būdingi akivaizdūs skirtumai[10].

Kurtuazinės poezijos laimėjimai buvo ne kas kita, tik plėtojimas, puoselėjimas ir konkretus įkūnijimas socialinių vertybių ir idealų, kurie buvo branginami bent jau didikų rūmuose[11]. Todėl būtent kalbinis lygmuo turėjo užtikrinti kurtuazinio pasaulio narių susikalbėjimą[12]. Dėl šios reikmės nuo XII a. pabaigos pradėjo plėtotis gana vieninga kurtuazinė kalba, atsispindėjusi to meto raštijoje (Hartmann von Aue, Gotfrydas Strasburgietis, minezingerių lyrika, Walther von der Vogelweide ir t. t.)[13]. Tą patį reiškinį regime Prancūzijoje ir Anglijoje, nors komunikaciniai santykiai šiuose kraštuose klostėsi savaip. Nuo normanų užkariavimo laikų (1066) Anglijos *litterati* sluoksniuose vyravo prancūzų kalba, kurią tik XIV šimtmetyje išstūmė tautinė kalba. Priešingai, Vokietijoje, suirus politinei vienybei, kalba ėmė skaidytis (dialektizacija), todėl, kaip iškalbingai byloja Hugo von Trimbergo liudijimas, radosi naujų komunikacinių barjerų[14].

Kaip rodo biblinis Babelio bokšto statybos pavyzdys, tokia komunikacinė bendruomenė galėjo būti lengvai pažeidžiama, todėl iš pradžių,

kaip mokytų žmonių kalba, ypač buvo vertinama lotynų, vėliau – kurtuaziniame kontekste – aristokratiškai apibrėžta tautinė kalba[15]. Matyt, būtų klaidinga apsiriboti (o tai dažnai nutinka) 1200 metais, kai susiformavo menestrelių luomas, padaręs lemiamą įtaką „klasikinės" viduriniąja vokiečių aukštaičių kalba kurtos poezijos ir kultūros raidai[16]. Vis dėlto neabejotina, kad nuo XII a. pradėjo formuotis palyginti homogeniška komunikacinė bendruomenė, kuriai jautėsi priklausą lotyniškai išmokslinti žmonės ir tautinę kalbą vartoję aukštosios kurtuazinės poezijos kūrėjai[17]. Aristokratijos centruose buvo vartojamos įvairios išpuoselėtos rūmų kalbos, tad Anglijoje, Prancūzijoje, Ispanijoje ir Vokietijoje susikūrė daug nemažų komunikacinių bendruomenių[18]. Apie XIII a. jos, bent Vokietijos imperijoje, dėl politinio susiskaldymo vėl ėmė irti, tačiau centralizuotose Anglijos ir Prancūzijos valdose sustiprėjo politinis, kultūrinis ir kalbinis bendrumas[19]. Visi oficialūs diskursai teisės, auklėjimo, teologijos ir kitose srityse vyko lotynų kalba, tad šiuo požiūriu galima kalbėti apie pirmąją *lingua franca*, Viduramžių *esperanto*[20]. Šis santykis pakito tik XIII a. pabaigoje, kai intensyviai pradėta versti iš lotynų į liaudies kalbas ir kai net oficialūs dokumentai nemokytiems gyventojams kalbos požiūriu ėmė darytis prieinami[21]. Tačiau Vokietijoje gimtoji (*paprastų žmonių*) kalba įsigalėjo tik sulig Reformacija, nors lotynų, kaip mokslo žmonių ir administracijos kalba, dar ilgai tebedarė įtaką[22].

Ir lotynų kalbos, ir rūmų kalbų vartojimas ypač brandžiaisiais Viduramžiais rodo, kad kalbiniai kodai visada buvo taikomi tik tam tikroms grupėms[23]. Lingvistiniame Europos žemėlapyje iš esmės vyravo dialektai, tačiau išsilavinusio elito tai netrikdė – juk būta lotynų kalbos[24]. Ši vertinta todėl, kad liko iš esmės nepakitusi, kad buvo pasiekusi aukštą intelektinės raidos pakopą ir laikyta idealu[25]. Tačiau lotynų kalba buvo svarbi ir liaudies kalboms, kurios gramatikos, leksikografijos ir stilistikos požiūriu ja rėmėsi kaip pavyzdžiu. Vis dėlto jau IX šimtmetyje misionieriai Kirilas ir Metodijus gavo leidimą kurti visą liturgiją senąja slavų kalba. Gyventojai buvo katechizuojami vietinėmis kalbomis; jų raidą palankiai veikė vis dažniau sakomi elgetaujančių vienuolių pamokslai. Bendrai paėmus, vėlyvaisiais Viduramžiais lotynų kalba nebevaidino didelio vaidmens, tačiau net ir Naujaisiais amžiais ji dar atliko svarbią funkciją Bažnyčios ir universitetų gyvenime. Dar XIII ir XIV a. lotyniški tekstai intensyviai buvo verčiami į liaudies kalbas, tačiau XV a. tai nebebuvo aktualu, nes lotynų kalba kone buvo išstumta net iš tokių sričių, kaip kronikos, laiškai ir oficialūs dokumentai[26].

Jau VIII ir IX a. autoriai labai gerai jautė būtinybę kiek įmanoma puoselėti galimybę susikalbėti, tačiau anuomet buvo svarbu ne filtruoti ir kanalizuoti informacijos tvaną, bet apskritai įveikti komunikacijos deficitą[27]. Tai, ar komunikacinės bendruomenės nariai mokėjo skaityti ir rašyti, taigi ar jie buvo *litterati*, buvo ne taip svarbu ir reikšminga darėsi tik tada, kai reikėdavo palaikyti kontaktus per didelį atstumą. Šiaip ar taip, dabarties analfabeto negalima tapatinti su Viduramžių *illitteratus*[28]. Daugelis raštingųjų, jei tik įstengdavo, mieliau naudodavosi raštininko paslaugomis arba drauge klausydavosi balsiai skaitomo teksto, negu patys griebdavosi plunksnos arba skaitydavo vienumoje[29]. Ankstyvaisiais ir brandžiaisiais Viduramžiais rašto mokyta tik bažnytiniuose centruose, o vėlyvaisiais Viduramžiais raštingumo sąjūdis pasiekė ir miestų gyventojus[30]. Tačiau intelektinės mokymo programos tik paviršutiniškai susijusios su komunikacijos kokybe, todėl iš esmės šios temos čia galima ir neliesti[31]. Net kai Hartmannas von Aue *Vargše Heinriche* (apie 1195), kalbėdamas apie savo protagonistą, pabrėžia, „daz er an den bouchen las" [„kad jis skaitė knygas"], tai dar nedaug pasako apie visuomeninį herojaus vaidmenį. Neraštingumas nelaikytas neigiama savybe, jei tik individas gebėjo komunikuoti ir, kaip savo visuomeninio luomo atstovas, laikytis kurtuazinių idealų[32].

4. Enciklopedijų ir žodynų skirtumas ankstyvaisiais Viduramžiais dar beveik nebuvo išryškėjęs, tačiau abi rūšys iš esmės padėjo skleisti žinias ir palaikyti intelektinės bendrijos gyvavimą. Tai dažnai tokie pseudoetimologiniai traktatai, kaip Izidoriaus Seviliečio (apie 560–636) *Ethymologiae*. Apie 1110 m. Honorijus Regensburgietis parašė *Imago mundi*, netrukus jo pėdomis pasekė Lambertas iš St. Omero, apie 1120 m. sukūręs *Liber floridus*, apie 1130 m. – Hugonas Viktoriškis su *Didascalion* ir Heradas Landsbergietis su *Hortus deliciarum* ir t. t. Tačiau enciklopediniai raštai suklestėjo tik XIII a., kai Vincentas Bovietis sukūrė savo garsųjį *Speculum maius* (apie 1245–1260), Baltramiejus Anglas – *De proprietatibus rerum* (apie 1240), o Tomas iš Cantimpre – *De natura rerum* (apie 1245)[33]. Tik prasidėjus vėlyviesiems Viduramžiams radosi ir „Gamtos knygų" liaudies kalbomis[34].

Tačiau jau VII a. būta žodynų ir glosarijų, kuriuose būdavo pateikiami lotyniškų žodžių atitikmenys liaudies kalbomis, kaip antai *Abrogans* ir *Samanunga uuorto*[35]. Matome, kad senąja vokiečių aukštaičių ir senąja prancūzų kalba kurtoje poezijoje nuo seno mėginama padėti vertė-

jams – tarp eilučių arba teksto paraštėse rašomos glosos; tai reiškia, kad itin domimasi ryšiais su svetimų kultūrų sluoksniais[36]. Ypač įspūdingai tai liudija *Kaselio glosos* (IX a.) ir *Paryžiaus pasikalbėjimų knygelė* (X a.)[37]. Šios „tekstų" rūšies istorija rutuliojasi per visus Viduramžius, o tai yra ženklas, kad labai anksti buvo mėginama įveikti ir lotynų kalbos sukurtus kalbos barjerus (*Vocabularius Teutonico-Latinus*)[38]. Vokiečių ir prancūzų kalbomis kūrusių poetų kontaktai Viduramžiais, matyt, niekad nebuvo nutrūkę, tai akivaizdžiai rodo trubadūrų ir truverų poezijos įtaka minezingeriams[39]. Saitai su Italija įgijo reikšmę nuo XIV ir XV a. užsimezgus ekonominiams ryšiams (bankininkystė, prekyba)[40]. Žinios apie pirmuosius vokiečių–italų kalbų žodynus siekia XV a. pradžią[41].

Atrodo, Viduramžių žmogui rūpėjo užmegzti ryšius su kitais pasauliais labiau negu mes paprastai linkę manyti[42]. Kryžiaus žygiai, sulig kuriais pradėjo megztis įvairūs nekariniai kontaktai su arabų pasauliu[43], tebuvo išvirkščioji pusė bendresnės tendencijos, kuri nuo tol tik ir pradėjo ryškėti (Marco Polo, John Mandeville, Felix Fabri). Šiuo požiūriu komunikacija pirmiausia suprastina kaip „kelionės", bet, šiaip ar taip, ji aprėpia ir dvasinius žmonių mainus. Maldininkai, pirkliai ir pan. reprezentuoja Viduramžių visuomenės atvirumą svetimiems pasauliams ir sąlyginį pasirengimą megzti ryšius su kitomis kultūromis, nors tas bendravimas ir asocijavosi su baimės jausmu[44]. Otto Borstas kalba net apie kelionių aistrą, XII šimtmetyje tapusią pamėgta literatūros tema[45]. Tačiau moterys dažniausiai tik vyrų lydimos galėdavo leistis į maldingas keliones (Jeruzalė, Roma, Santjago di Kompostela). Oswaldas von Wolkensteinas (1376/1377–1445) savo giesmėse atvirai giriasi regėjęs visą Europą. Savo patirčiai perteikti keliauninkai naudojosi kronikos, laiško ir tiesiog kelionės aprašymo žanrais. Tiesa, naratyvinės Geoffrey'o Chaucerio *Canterbury Tales* (apie 1399) istorijos veikėjai keliauja į šventas vietas, tačiau iš pasakojimo galima spręsti, kad, viena vertus, kelionė suprantama kaip pramogavimas, o antra vertus, ji veikėjams atveria svarbių komunikacinių kontaktų galimybę.

5. Vienas svarbiausių Viduramžių poezijos bruožų yra tas, kad ji dažniausiai būdavo deklamuojama. Amerikiečių filologams Milmanui Parry ir A. B. Lordui pirmiesiems pavyko išsamiai parodyti, kad ankstyvieji literatūriniai epai iš esmės sudaryti iš standartizuotos kalbos žodyninio fondo, kuriam priskiriama didelis šabloniškumas, stereotipiniai aprašymo modeliai (topai), kartojimai ir aiškus ritminis skaidymas, be to, vie-

noda veiksmo struktūra ir pasakojimo šablonai[46]. Šis reiškinys iš pradžių buvo aptiktas tyrinėjant Homero epus, o vėliau praktiškai verifikuotas analizuojant Jugoslavijos pietinių slavų dainių (*gusliarų*) giesmes. Be to, germanistika ir nordistika atrado, kad ir Viduramžių herojinės sakmės, antai *Hildebrando giesmė, Liudviko giesmė, Beovulfas, Nybelungų giesmė, Thidreko saga, Eda* ir t. t., sukurtos pagal tą pačią schemą[47]. Epų medžiaga perteikiama laikantis tradicinės kalbinės *oral poetry* strategijos. Iš tų duomenų galima daryti išvadą, kad pagrindinis deklamuojamosios poezijos uždavinys buvo telkti bendruomenę, taigi palaikyti komunikaciją[48]. Tai, kad tekstai, kuriais šiandien remiamasi įrodant *oral poetry* egzistavimą, išliko rašytiniu pavidalu, reiškia, jog recepcijos procese užrašymas tapo natūralia medžiagos tolesnės sklaidos priemone tikslui pasiekti. Franzui Bäumliui ir Donaldui J. Wardui 1967 m. pavyko įrodyti, kad *Nybelungų giesmė*, sykiu ir kiti herojinio epo tradicijai priskiriami tekstai, laikytini deklamuojamosios poezijos rezultatu, taigi ankstyvųjų Viduramžių komunikacinių bendruomenių dokumentais[49]. *Oral poetry*, kaip tvirtų, irimui atsparių socialinių grupių išraiškos priemonė, šiandien dar kai kur išlikusi, pavyzdžiui, Farerų salose, Egipte arba Kinijoje[50]. Čia dar reikia paminėti vadinamuosius *špylmanų epus*, kurių, kaip ir herojinės poezijos, ištakos, regis, slypi žodinėje kultūroje[51]. Pagaliau nedera pamiršti ir turtingo Europos bei tarptautinio folkloro paveldo; įsigilinus aiškiai matyti, kad jis siekia tolimus Viduramžių laikus ir kad jis yra poezijos priemonėmis vykusios žodinės komunikacijos liekanos[52].

Oral poetry tapsmą rašytine, o vėliau spaudos epochos[53] kultūra mums atskleidžia gausybė rankraščių, kuriuose akivaizdžiai matyti perėjimas iš vienos kultūros formos į kitą[54]. Ankstyvųjų Viduramžių komunikacinė bendruomenė nelaikytina menkesne už vėlyvųjų Viduramžių tik dėl to, kad jai buvo būdinga žodinė tradicija[55]. Tačiau turime atkreipti dėmesį į tai, kad ankstyvaisiais Viduramžiais raštas pirmiausia buvo laikomas lotynų literatūros privilegija; taip galima paaiškinti ankstyviesiems laikams būdingą liaudies kalbomis sukurtų veikalų stygių[56]. Todėl juo įstabesnis yra faktas, kad žodinė kultūra vis dėlto prasismelkė į rankraščius (*Beovulfas, Hildebrando giesmė*), nors autoritetai, be abejo, neprielankiai žiūrėjo į šį domėjimąsi „pagoniška" kultūra.

6. Moterims buvo nelengva dalyvauti kurtuaziniame komunikacijos procese. Hartmannas von Aue tai parodo įvairiais savo romanų veikėjais[57]. *Ereke* protagonistas iš savo žmonos Enitės, netiesiogiai užsiminu-

sios apie nederamą jo, kaip rūmų riterio, elgesį, atima komunikacijos teisę (3029 t.) ir, sakytumei bausdamas už savo paties nusižengimus, verčia ją tylėti (3093 ir t.)[58].

Hartmanno riterių gyvenimo kelią lemia komunikacijos ir ją atitinkančios aristokratiškos laikysenos problemos; kaimietė mergaitė iš *Vargšo Heinricho* yra visai priešingas atvejis[59]. Pasitelkusi nepaprastą retorinę iškalbą, ji pajėgia įtikinti ir tėvus, ir Heinrichą, kad elgiasi teisingai, ryždamasi savo valia pasiaukoti mylimam vyrui ir taip jį išgydyti. Šiuo personažu Hartmannas parodo, kokią galią turi kalba, ypač kai ja naudojasi moterys. Komunikacija, racionalus diskursas čia nutrūksta, užleisdamas vietą svaigiam monologui[60].

7. Ir Chrétienas de Troyes, ir Wolframas von Eschenbachas savo garsiuosiuose Gralio romanuose *Perceval* (po 1181) ir *Parzival* (apie 1200–1210) pabrėžtinai išryškina intrapersonalinės komunikacijos problemą[61]. Šį veikalą iš esmės galima laikyti literatūriniu forumu, rodančiu, kaip turi plėtotis nesusipratimų nekelianti ir derama komunikacija. Teisingas kalbėjimas kuria tam tikros visuomenės kultūrą, tačiau Chrétienas ir Wolframas aprašo tiesiog priešingą atvejį. Gralio karalių kamuoja negyjanti žaizda, nebeleidžianti jam valdyti. Dėl jo erotinės transgresijos pašlijo pagrindinės visuomenės vertybės. Gralio pasaulis palūžęs, jis laukia savojo gelbėtojo. Wolframo Parsifalis, būdamas Herceloidės sūnus, yra iš anksto nuskirtas naujasis valdovas, tačiau per pirmąjį susitikimą su paliegusiu Anfortu jis neįstengia paklausti lemiamo klausimo ir pasiteirauti apie jam parodytus sakralinius fenomenus ir valdovo ligą (224 ir t.) Jis to nepadaro todėl, kad Gurnemancas jį išmokė tokių elgesio taisyklių, kurios saisto riterio gyvenimą esant normalioms aplinkybėms, tačiau netinka ribinei situacijai Gralio pilyje (239, 11 ir t.). Autorius aimanuoja todėl, kad jaunasis Parsifalis neklausia apie visur tvyrančios negandos priežastį net ir tada, kai Anfortas jam padovanoja savo brangiausią kalaviją, sykiu užsimindamas, jog šis dėl jo negalios jam daugiau nebereikalingas (239, 27). Šioje scenoje keliamas kaltės klausimas daug kartų buvo nagrinėtas įvairiausiais aspektais[62], tačiau šiuo atveju veikiausiai turime reikalą ne su asmenine kalte, o su visuomenine problema. Jos esmė glūdi lemiamame klausime apie kito asmens kančią. Tik tada, kai Parsifalyje įvyksta lūžis ir jis leidžiasi ieškoti Dievo, jam pavyksta ne tik rasti išeitį iš komunikacinio akligatvio, bet ir, simpatiškai atsigręžus į Anfortą, t. y. pasiteiravus apie jo sveikatą, iš naujo atgaivinti

komunikacijos procesą visuomenėje: „oeheim, waz wirret dir?“ (795, 29). Dabar, panašiai kaip pasakoje apie „Miegančiąją gražuolę“, pasaulin sugrįžta visa kurtuazinė linksmybė, Parsifalis tampa Gralio valdovu ir pagaliau susitinka su savo šeima; net pagonis brolis Feireficas netrukus pasikrikštija, kad galėtų vesti Repansę de Šojė, ir stojasi šalia Parsifalio, tad ir kosmopolitiniai ryšiai įgyja visuotinį mastą, o pagonių problema, regis, jau išspręsta.

8. Gotfrydas Strasburgietis vaizduoja protagonistą, kuris jau iš pat pradžių galėtų būti Parsifalio priešingybė[63]. Tristanas – toks tobulas kurtuazinis herojus ir riteris, kokį tik įmanoma įsivaizduoti, jis puikiai moka daug kalbų ir sumaniai naudojasi kurtuaziniu kodu. Parsifalis skausmingai įsitikina, per kokius vargus įgyjamas pagrindinių žmogaus būties klausimų pažinimas ir išmanymas, o Tristanas yra šios svajonės užbaiga. Todėl galima manyti, kad jo paveikslu realizuojamas idealios komunikacijos ilgesys, juolab kad Tristanas, kaip didžiai gerbiamas rūmų narys ir kaip mylimasis, nuolatos yra priverstas naudotis įvairiais kodais, idant išsaugotų savo ir Izoldos paslaptį. Jis išlaiko išmėginimus ir kaip špylmanas, ir kaip slibino nugalėtojas[64]. Tristanas – lingvistinis vunderkindas, o sykiu ir Kornvalio vaduotojas iš karinės airių priespaudos. Tačiau jis tik todėl įstengia atlikti savo nepaprastus žygius arba tik todėl geba nuolat išsivaduoti iš pinklių, kurias jam rezga Marko šnipai, kad yra rūmų kalbinio bendravimo meistras. Taigi Gotfrydas mums pateikia literatūrinį modelį tų komunikacijos idealų, kuriais paremtas jo veikalas. Apeliavimas į *edelen herzen* (47 ir t.) suponuoja ne tik tai, kad utopinė mylinčiųjų bendruomenė geba žengti siauru dorybės keliu (37 ir t.), bet ir ypač tai, kad ji randa teisingus žodžius ir supranta jų prasmę: „und schepfe miniu wort“ (135); „wir lesen ir leben, wir lesen ir tot“ (235).

9. Kaip liudija dar vienas literatūrinis tekstas, kurtuazinis elitarinės komunikacijos idealas XIII a. pradžioje staiga žlunga. Wernherio de Gartenaere's *Helmbrechte* (apie 1246–1282) nagrinėjama ne tik riterių plėšikų problema ir ne tik tai, kad pasipūtėlis ir nutrūktgalvis jaunasis Helmbrechtas peržengia savo luomo ribas, bet ir – ypač tėvo ir sūnaus dialogu – parodoma, kokie gali būti nesėkmingos komunikacijos padariniai. Nuveikęs savo pirmuosius riterio plėšiko žygdarbius, Helmbrechtas, apsikrovęs grobiu, grįžta aplankyti namiškių. Tačiau, užuot vartojęs įprastą kalbą, jis tarnus ir tarnaites pasveikina vokiečių žemaičių, seserį – lotynų, tėvą – prancūzų, o motiną – čekų kalba (717 ir t.). Tose kalbų

nuotrupose jau savaime pilna klaidų, jos rodo, kad Helmbrechtas, nė pats nesuprasdamas, ką iš tikrųjų sako, tik puikuojasi tariama žinių gausybe ir šitaip mėgina padaryti įspūdį jį pasitinkantiems namiškiams[65]. Tačiau reikalai greitai pakrypsta į blogąją pusę, nes tėvai, nieko nepešę net materialinio pobūdžio pažadais ir rimtais raginimais prašnekti padoria vokiečių kalba, atsisako pripažinti jį šeimos nariu ir įsileisti sodybon (764 ir t.). Kadangi Helmbrechtas jau per daug įsivažiuoja, kyla grėsmė, kad jis nebegalės užimti savo vietos šeimoje. Tačiau tėvas jam nutiesia komunikacinį tiltą, prašydamas pasakyti keturių jaučių vardus ir šitaip įrodyti savo tapatybę, o Helmbrechtas tai lengvai padaro (814 ir t.). Tik, sakytume, patikrintas šiboleto slaptažodžiu, sūnus įsileidžiamas į namus. Šeimos bendrija vėl atkurta, nes vėl funkcionuoja nutrūkęs kalbinis kodas. Šitaip autorius prasitaria, kad socialiniai trukdžiai pradėdavo reikštis jau tada, kai iškildavo pavojus kalbiniam bendravimui. Taigi lingvistinis kodas laikytinas visuomenės tapatumo išraiška.

Kita vertus, Dantes veikalas *Vita Nuova* (po 1290) – tai nepaprastas literatūrinis dokumentas, kuriuo jis ne tik išreiškė savo jausmus mirus mylimajai, bet ir, dėstydamas mintis apie poeziją, kalbą, meilę ir protą, užmezgė intensyvų dialogą su savo meto poetais. IX kanconos (c. 19) komentare jis ironiškai sako: „io temo d'avere a troppi comunicato lo suo intendimento pur per questedivisioni che fatte sono"[66] („būgštauju jau ir pateiktu skaidymu pernelyg daugeliui jos prasmę atskleidęs"). Toks būgštavimas, kad literatūriniu kūriniu ne tik bus prabilta į bendraminčius, bet ir per daug prasitarta priešiškai nusiteikusiems amžininkams, būdingas ir Dantei, ir daugeliui Viduramžių poetų[67]. Teisybė, poetiniam procesui reikalinga komunikacija, tačiau sykiu jis vengia didelės viešumos ir ilgisi monologo uždarumos. Dėl panašios priežasties buvo neleidžiama versti į tautines kalbas Bibliją, nes joje surašyti Dievo žodžiai buvo skirti tik rinktinei intelektualų bendruomenei.

Kita vertus, Geoffrey Chauceris savo *Canterbury Tales* prologe porina, kad literatūra leidžia susikurti komunikatyvinei „felawshipe" (V. 32), taigi ji turinti būti priemonė visiems pamokyti ir palinksminti. Užeigos šeimininkas Herry Bailly ragina keliauninkus pasakoti istorijas, „Tales of best sentence and moost solaas [pramoga]" (V. 798). Tačiau veikale *The Book of Duchess* (apie 1369) Chauceris žengia dar vieną žingsnį, – jis kūrinio tema paverčia pačią komunikaciją, t. y. jis aptaria įvairiausias kalbėsenos bei rašybos formas ir didžiai išmoningai atskleidžia žmonių komunikacijos proceso sampratą[68].

Prancūzų fablio, vokiečių moralizuojamos istorijos (XIII a. pirma pusė) ir pan. buvo iš esmės panašios didaktinės programos įgyvendinimas, nors šiuo atveju pro įvairiausias skatologijos, mizoginijos ir socialinės satyros formas labai sunku įžvelgti moralą ir žmonių susikalbėjimo idealą. Vis dėlto akivaizdu, kad tokiais rečituojamais tekstais buvo siekiama komunikacinės bendrystės, nes šie smagūs pasakojimai ragina gyventi dorybingai, išmintingai ir protingai. Lygiai tą pat *Dekamerono* (1349–1350) pratarmėje teigė ir Giovanni Boccaccio, išsikėlęs sau uždavinį ir suteikti pramogą, ir pamokyti[69]. Panaši tendencija pastebima ir Machaut veikale *Voir-Dit* (apie 1363), kuriame poetas svarsto skaitytojui bei klausytojui deramos interpretacijos klausimą.

10. Jei neimsime domėn žodinės tradicijos, tai pagrindinė komunikacijos priemonė Viduramžiais buvo rankraštis. Senovėje dažniausiai naudotas papirusas, o Viduramžiais – pergamentas, kitaip sakant, gyvulio oda. Nuo ritinėlio prie kodekso buvo pereita Kristaus laikais, taigi jau IV a. ritinėlis, sykiu ir papirusas, galutinai išnyko[70]. Skirtingai negu pasaulietinėje, kitaip sakant, žodinėje kūryboje, Bažnyčioje buvo naudojamas raštas, šitaip siekiant patikimai apsaugoti ir būsimoms kartoms perduoti skelbiamas religines tiesas. Vienuolynuose nuo seno būta skriptorijų, kuriuose buvo tvarkoma visa korespondencija bei kuriami arba kopijuojami teologiniai tekstai. Kol pasaulį išvysdavo kodeksas, turėdavo paplušėti tikrasis raštininkas (kopijuotojas), iliustratorius, rubrikatorius ir galbūt dar cenzorius[71]. Pasaulietinės kanceliarijos ir raštinės pradėjo kurtis tik XI ir XII a., tačiau jos neišstūmė vienuolynų dirbtuvių. Su rankraščio pagalba intelektiniai mainai išplito visame Vakarų pasaulyje; jų mastas nuolat didėjo steigiantis vis naujiems vienuolynams ir naujoms bažnyčioms.

Popierius atsirado tik XII a., pirmiausia Ispanijoje ir netrukus išplito visoje Europoje; būdamas kur kas pigesnis, ėmė stumti iš apyvartos pergamentą. Tačiau jo triumfo žygis per pasaulį prasidėjo tik drauge su spausdinimo presu, kurį XV a. penktame dešimtmetyje išrado Johannas Gutenbergas. Rankraštis, vėliau – spausdintas tekstas teikė įvairiopų komunikacijos galimybių, tačiau drauge jis nustelbė nebereikalingais tapusius žodinės kultūros liudytojus. Rašytinių žinijos perdavimo priemonių dėka Europą pasiekė milžiniški graikų ir lotynų, taip pat arabų kultūrų lobiai. Stačiai neįmanoma pervertinti, kokią naudą tai davė ir gamtos mokslams, ir medicinai, ir filosofijai. Kaip rodo dvasininkų, mistikų, ku-

nigaikščių ir valdovų laiškai, susirašinėjimas atvėrė neįtikėtinas galimybes ir privataus gyvenimo sferoje[72]. Tuo ypač gebėjo pasinaudoti moterys, jau ankstyvaisiais Viduramžiais, o ypač XIV ir XV a. įrodžiusios, kad yra tikros šio žanro meistrės (prisiminkime, pavyzdžiui, tokias anglų gimines, kaip Pastonsai, Stonorai ir Cely'ai[73]).

Tiesa, teologinio traktato, ilgesnio eiliuoto epo ar lyrikos rinkinio kopijavimas užtrukdavo savaites ir mėnesius, tačiau šis darbas vyko daug sparčiau negu mums šiandien atrodo: vyravo darbo pasidalijimas, kopijuotojai buvo įgudę raštininkai, be to, tokioms užduotims buvo skiriama daug visiškai netrikdomo dienos laiko[74].

Šiandien mums svarbiausi komunikacijos šaltiniai yra spauda, televizija, radijas ir kitos technologinės informavimo priemonės, o Viduramžiais tai iš pradžių buvo žodinis pranešimas, vėliau rankraštis. Išradus knygų spausdinimą, susikūrė kitos, modernesnės komunikacijos formos[75].



ANGELAS SU ŠTAUFENŲ IR IMPERIJOS HERBAIS
Švabija, apie 1500 m.

11. Daug vietos užėmė ir neverbalinė komunikacija, reiškiama simboliais, gestais ir mimika. Vokiečių karaliai dažnai keliaudavo dėl to, kad kiekvienas valdovas buvo priverstas asmeniniu buvimu stiprinti valdžios sferą. Svarbiausi jo pretenzijos į valdžią ženklai buvo karaliaus karūna, skeptras, karališkasis obuolys ir „šventoji ietis“[76]. Panašią funkciją atliko ir žiedai, kurie – kaip ir dabar – buvo laikomi meilės ženklu (*Moriz von Craun*, 605 ir t.) arba turėjo valdžios ženklo reikšmę. Čia priskirtinos ir tokios fizinės žymės, kaip barzda, kuria, pavyzdžiui, išsiskyrė *Poema del Cid* (apie 1140) veikėjas kampeadoras Rodrigo Diaz de Vivar, taip pat įspūdingos Dante's *Convivio* figūros (plg. ir Oswaldo von Walkensteino kūrinius)[77]. Tokią pat reikšmę turėjo ilgi plaukai, laikyti Merovingų karalių privilegija. Tačiau simbolinė tokių fizinių žymių reikšmė galėjo kisti, nes XIV a. barzda asocijavosi su nusikaltėliais ir bastūnais, o XV a. vėl grįžo mada želdintis barzdą[78].

Didelę reikšmę Viduramžiais turėjo ir gestų kalba, apie kurią Tomas Akvinietis sakė: „non sunt ridiculosae gesticulationes, fiunt enim ad aliquid repraesentandum“[79] („gestai visai nejuokingas dalykas, jie daromi norint ką nors išreikšti“). Pirmiausia paminėtinas bučinys, naudotas kaip sutarties sudarymo, taikos ir susitaikymo simbolis, kaip liturginės bendrystės išraiška arba kaip nuolankumo gestas. Bučiuodami raupsuotuosius, šventieji ir kankiniai demonstruodavo visišką nuolankumą Kristui. Mylimiesiems bučinys sutvirtindavo intymų ryšį, o politikoje jis atliko taikos gesto funkciją[80]. Atlikdamas teisinę ir politinę funkciją, bučinys, kaip pabrėžia K. Schreiner, sukurdavo viešumą, taigi, galėtume pridurti, komunikaciją[81].

Informacijos perteikimo uždavinį Viduramžiais atliko ir muzika, skambėdavusi bažnyčioje kaip liturgijos dalis, taip pat rūmuose ar mūšio lauke, kur styginiais arba pučiamaisiais instrumentais būdavo skelbiama apie savo pasirodymą ir pranešama apie užimamą socialinę padėtį[82]. Juo daugiau muzikantų didikas įstengdavo apmokėti, juo labiau jis buvo gerbiamas. Savo paties kurtuazinis išsilavinimas demonstruotas grojant itin rafinuotais instrumentais ir dainuojant dainas (Gotfrydo *Tristanas*, 3505 ir t.)[83].

Galiausiai turi būti paminėta ir komunikacinė funkcija vaizduojamųjų menų (freskų, altorių paveikslų, miniatiūrų), kurie didžiajai gyventojų daliai atstojo rašytinių kūrinių skaitymą. Antkapių reljefai, statulos, net pati gotikinių bažnyčių architektūra daug pasako apie fundatorių, menininkų ir visos visuomenės savimonę (pavyzdžiui, miestas kaip

bendruomenė). Karolis Didysis perkėlė (tariamą) Teoderiko Didžiojo statulą į Acheną, šitaip teigdamas savo teises į politinę valdžią[84]. Vitražai, antai Naumburgo katedros vakarinio choro, perteikia pasaulietinius ir bažnytinius Europos diduomenės idealus[85]. Hercogas Henrikas Liūtas apie 1172 m. pavedė kunigui Konradui išversti į vokiečių kalbą prancūzišką *Chanson de Roland*, ir vertime aiškiai pastebimos tyčinio archaizavimo tendencijos. K. Bertau nustatė, kad mecenatas ir šiuo tekstu, ir Braunšveige pastatyta šv. Blažiejaus katedra, ir Helmarshauzo evangelynu siekė pareikšti savo pretenzijas, grindžiamas Karolingų tradicija į vokiečių karalių sostą, ir pasirodyti kaip tiesioginis Karolio Didžiojo įpėdinis[86]. Šiuo atveju politinė komunikacija vyko ir pasitelkus literatūrinį tekstą, ir architektūrines bei iliustracines priemones.

Bažnytinis menas – lygiai kaip monetų kalyba – naudojosi reljefu timpanuose, fasaduose, kolonų cokoliuose, letneriuose ir t. t., šitaip siekdamas ikonografiškai perteikti tikintiesiems religines žinias[87]. Choruose, koplyčiose, portaluose ir fasaduose pastatytas statulas krikščionių bendruomenė laikė Dievo skelbiamos naujienos atstovėmis. Šiuo požiūriu iš dalies galima kalbėti apie tekstus, kuriuos gebėjo perskaityti neraštinga publika[88]. Tokiems tekstams priklauso ir biblines scenas vaizduojantys vitražai, freskos (Kristaus kančios kelias) bei – ypač nuo XII a. – vidinė erdvės struktūra kaip scholastinio sisteminio mąstymo ženklas[89].

Taigi komunikacija Viduramžiais atsiskleidžia, viena vertus, kaip žodinio ir rašytinio bendravimo procesas, antra vertus, kaip informacijos mainai naudojantis alegoriškais vaizdais, simboliais, gestais ir mimika.

IŠNAŠOS

[1] G. KAISER, Textauslegung und gesellschaftliche Selbstdeutung, Wiesbaden 1978, 29 ir t. – [2] G. STEINHAUSEN (Sud.), Deutsche Privatbriefe des Mittelalters, Berlin 1907; S. KOHL, Das englische Spätmittelalter, Tübingen 1986, 98 ir t.; U. KÜSTER, Der verschlossene Garten, Düsseldorf 1986, 85 ir t. ; A. CLASSEN, „Female Epistolary Literature": Studia Neophilologica 60 (1988), 3–13; R. M. G. NICKISCH, Brief, Stuttgart 1991 – [3] W. HAUBRICHS, Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, Frankfurt 1988, 148 ir t. – [4] Althochdeutsche Literatur, sudarė, vertė ir komentarus parašė H. D. SCHLOSSER, Frankfurt 1970, 264 ir t. – [5] V. ROLOFF, Reden und Schweigen, München 1973; R. S. STURGES, Medieval Interpretation. Models of Reading in Literary Narratives 1100–1500, Carbondale/Edwardsville 1991, 125 ir t. – [6] J. HEINZLE, Mittelhochdeutsche Dietrichsepik, München 1978 – [7] E. VANCE, Mervelous Signals, Lincoln/London 1986, 81 ir t., – [8] M. WEHRLI, Literatur im deutschen Mittelalter, Stuttgart 1984, 62 ir t.; M. T. CLANCHY, From Memory to Written Record, Cambridge/ Mass. 1979, 177 ir t. – [9] E. KÖHLER, Zur Selbstauffassung des höfischen Dichters, pirmas

leidimas 1955; čia cituojama pagal: Zum mittelalterlichen Literaturbegriff, sud. B. HAUPT, Darmstadt 1985, 133 ir t. – [10] Apie komunikacijos problemos teorinį traktavimą žr. G. KAISER, 1978, 42 ir t., ypač 60a išn.; apie ankstyvųjų visuomenių komunikacijos būdus apskritai žr. N. LUHMANN, Einfache Sozialsysteme: Zeitschrift für Soziologie 1 (1972), 51–65 – [11] H. WENZEL, Zentralität und Regionalität: Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur, sud. K. GRUBMÜLLER/G. HESS, Tübingen 1986, 14–26 – [12] G. KAISER, 1978, 39 – [13] H. EGGERS, Deutsche Sprachgeschichte, I, Reinbek 1986, 408 ir t. – [14] EGGERS, II, 29 ir t. – [15] A. BORST, Der Turmbau zu Babel, Stuttgart 1960 – [16] J. BUMKE, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, München 1986, I, 48 ir t. – [17] B. STOCK, The Implications of Literacy, Princeton 1983: CH. KIENING, Reflexion – Narration. Wege zum „Willehalm" Wolframs von Eschenbach, Tübingen 1991, 25 ir t. – [18] R. WRIGHT, Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France, Liverpool 1982; B. STOCK, 1983 – [19] BUMKE, 1986, I, 112 ir t. – [20] CH. HASKIN, The Renaissance of the 12th Century, Cleveland/New York 1927, 127 ir t. – [21] TH. HOHMANN, Heinrichs von Langenstein „Unterscheidung der Geister" lateinischdeutsch, Zürich/München 1977; I. GLIER, Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1370, München 1987, 13 ir t. – [22] F. TSCHIRCH, Geschichte der deutschen Sprache, 2. T., 3. Aufl. red. W. BESCH, Berlin II, 1989, 94 ir t.; H. WOLF, Martin Luther, Stuttgart 1980, 23 ir t. – [23] M. RICHTER, Kommunikationsprobleme im lateinischen Mittelalter: Historische Zeitschrift 222 (1976), 42–80 – [24] Tik Dante jau buvo įgijęs teorinį supratimą apie Italijos dialektus ir jį išdėstė kūrinyje *De eloquentia vulgari*, 1305, B. HARDISON JR./A. PREMINGER/K. KERRANE/L. GOLDEN, Medieval Literary Criticism, New York 1974, 145 ir t. – [25] Taip pasakė Dante *Convivio* I, 7 bei *De Vulgari Eloquentia* I, IX, 11; žr. M. RICHTER, 1976, 49 – [26] GLIER, 1987, 13 ir t. – [27] D. KARTSCHOKE, Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter, München 1990, 17 ir t. – [28] P. ZUMTHOR, La poésie et la voix dans la civilisation médiévale, Paris 1984, 59 – [29] R. ENGELSING, Analphabetentum und Lektüre, Stuttgart 1973; C. MORRIS, „Zur Verwaltungsethik: Die Intelligenz des 12. Jahrhunderts im politischen Leben": Saeculum 24 (1973), 241–250; K. STACKMANN (Sud.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Wolfenbüttel 1984 – [30] TH. FRÖSCHL, Rahmenbedingungen des stadtbürgerlichen Alltags im 16. Jahrhundert. Alltag im 16. Jahrhundert, sud. A. KOHLER/ H. LUTZ, Wien 1987, 174–195, čia 188 ir t.; M. KINTZINGER, Das Bildungswesen in der Stadt Braunschweig im hohen und späten Mittelalter, Köln/Wien 1990 – [31] P. CLASSEN, Die hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert: Archiv f. Kulturgeschichte 48 (1966), 155–180; M. G. SCHOLZ, Hören und Lesen, Wiesbaden 1980; M. CURSCHMANN, Hören–Lesen–Sehen: Paul und Braunes Beiträge zur Geschichte d. deutschen Sprache 106 (1984), 218–257 – [32] S. KRÜGER, „Verhöflichter Krieger" und miles illitteratus: J. FLECKENSTEIN (Sud.), Curialitas, Göttingen 1990, 330 ir t. – [33] Enzyklopädie, Enzyklopädik: Lexikon d. Mittelalters 3, 1986, 2031–2039 – [34] T.-M. NISCHIK, Das volkssprachliche Naturbuch im späten Mittelalter, Tübingen 1986 – [35] EGGERS, I, 1986, 182 ir t.; W. HAUBRICHS, 1988, 236 ir t.; K. KARTSCHOKE, 1990, 96 ir t. – [36] EGGERS, I, 185 ir t. – [37] W. HAUBRICHS, 1988, 196 ir t. – [38] K. GRUBMÜLLER, Vocabularius Ex quo, München 1967 – [39] J. BUMKE, Die romanisch-deutschen Literaturbeziehungen im Mittelalter, Heidelberg 1967; O. SAYCE, The Medieval German Lyric 1150–1300, Oxford 1982, 102 ir t. – [40] A. CLASSSEN, Zur Rezeption norditalienischer Kultur des Trecento im Werk Oswalds von Wolkenstein, Göppingen 1987– [41] O. PAUSCH, Das älteste italienisch-deutsche Sprachbuch, Wien 1972 – [42] WEHRLI, 1984, 29 ir t. – [43] N. ELISSÉFF, Les échanges culturels entre le monde musulman et les Croisé: The Meeting of Two Worlds,

sud. V. P. GOSS/CH. V. BORNSTEIN, Kalamazoo 1986, 39–52; žr. taip pat kitus straipsnius šioje knygoje – [44] O. BORST, Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt 1983, 532 ir t.; OHLER, Reisen – [45] O. BORST, 1983, 533 – [46] W. J. ONG, Orality and Literacy, London/New Yorlk 1982; N. VOORWINDEN/M. DE HAAN, Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung, Darmstadt 1979; O. EHRISMANN, Nibelungenlied, München 1987, 75 ir t. – [47] M. CURSCHMANN, Spielmannsepik, Stuttgart 1967, 36–52; E. R. HAYMES, Mündliches Epos in mittelhochdeutscher Zeit, Göppingen 1975, 27 ir t.; N. VOORWINDEN/MAX DE HAAN (Sudarytojai), 1979; P. ZUMTHOR, 1984 – [48] E. R. HAYMES, Das mündliche Epos, Stuttgart 1977, 34 ir t. – [49] F. H. BÄUML/ D. J. WARD, Zur mündlichen Überlieferung des Nibelungenliedes: Deutsche Vierteljahreschrift 41 (1967), 248–259; T. H. HAYMES, 1975; O. EHRISMANN, 1987, 79 ir t. (Bibliografija) – [50] C. M. BOWRA, Heldendichtung, Stuttgart 1964; HAYMES, 1977, 27 ir t. – [51] M. CURSCHMANN, Oral Poetry in Medieval English, French, and German Literature: Speculum 42 (1967), 36–52 – [52] P. ZUMTHOR, Introduction à la poésie orale, Paris 1983, 69 ir t.– [53] U. MAAS, Lesen–Schreiben–Schrift: Zeitschrift f. Literaturwissenschaft u. Linguistik 59 (1985), 55–81 – [54] H. GRUNDMANN, Litteratus – illiteratus: Archiv f. Kulturgeschichte 40 (1958), 1–65; STOCK, 1983; WEHRLI, 1984, 47ir t.; kitą literatūra pateikia BÄUML, 1987, 217– [55] WEHRLI, 1984, 47 ir t. – [56] WEHRLI, 1984, 33 ir t. – [57] J. SINGER, „nû swîc, lieber Hartman: ob ich ez errâte?“, Dialog. Festschrift f. Siegfried Grosse, sud. G. RICKHEIT/S. WICHTER, Tübingen 1980, 59–74 – [58] *Erec* von HARTMANN VON AUE, sud. A. LEITZMANN, Tübingen [4]1967 – [59] HARTMANN VON AUE, *Der arme Heinrich*, sud. H. PAUL, Tübingen [15]1984 – [60] Žr. CH. CORMEAU, Hartmanns von Aue „Armer Heinrich“ und „Gregorius“, München 1966 – [61] CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval*, Le Roman de Perceval ou Le Conte du Graal, sud. WILLIAM ROACH, Genf 1959; Wolfram von Eschenbach, K. LACHMANN, nauja redakcija E. HARTL, I, Berlin [7]1952 – [62] W. HASTY, Adventure as Social Performance, Tübingen 1990, 58 ir t. – [63] Das Tristan-Epos Gottfrieds von Strassburg, sud. W. SPIEWOK, Berlin 1989 – [64] H. KÄSTNER, Harfe und Schwert, Tübingen 1981 – [65] U. SEELBACH, Kommentar zum „Helmbrecht“ von Wernher dem Gartenaere, Göppingen 1987, 114 ir t. – [66] Opere Minori, I/I, sud. D. DE ROBERTIS/G. CONTINI, Mailand/Neapel 1984, 132 – [67] Žr. B. STOCK, 1983; A. CLASSEN, Utopie und Logos, Heidelberg 1990, 102 ir t. – [68] R. STURGES, 1991, 127 ir t. – [69] G. BOCCACCIO, *Decamerone*, sud. V. BRANCA, Florenz 1976 – [70] C. SIRAT, Du rouleau au codex, Le livre au moyen âge, sud. J. GLENISSON, Turnhout 1988, 14 ir t. – [71] H. PRESSER, Das Buch vom Buch, Hannover 1978, 10 ir t.; D. MUZERELLE, La facture du livre médiévale, Le livre au moyen âge, sud. J. GLENISSON, Turnhout 1988, 67 – [72] M. G. NICKISCH, 1991, 30 ir t.; H.-J. KOPPITZ, Buch, Mittelalter: Lexikon d. Mittelalters, 2, 1982, 804–807 – [73] CLASSEN, 1988; TAS PATS, 1990; S. KOHL, Das englische Spätmittelalter, Tübingen 1986, 98 ir t. – [74] PRESSER, 1978, 9 – [75] U. MAAS, 1985; E. L. EISENSTEIN, The Printing Press as an Agent of Change, Cambridge/Mass. 1979 – [76] P. E. SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, II, Stuttgart 1955, 492 ir t., 560 ir t. (H. DECKER-HAUFF) – [77] J. R. BURT, Selected Themes and Icons from Medieval Spanish Literature, Potomac/Maryl., 1982; A. CLASSEN, 1987, 154 ir t. – [78] U. LEHMANN-LANGHOLZ, Kleiderkritik in mittelalterlicher Dichtung, Frankfurt 1985, 268 – [79] *Summa Theologiae* II/II, qu. 83, a. 5, cit. pagal K. SCHREINER, „Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes“, Höfische Reprä-sentation, sud. H. RAGOTZKY/H. WENZEL, Tübingen 1990, 89 – [80] G. F. JONES, The Kiss in Middle High German Literature: Neophilologica 38 (1966), 193–210; D. PEIL, Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram, München 1975; E. CHÉNON, Le rôle juridique de

l'osculum dans l'ancien droit français: Mémoires de la société nationale des antiquaires de France 6 (1924), 124–155 – [81] SCHREINER, 131 – [82] S. ZAK, Luter schal und süeze doene: Höfische Repräsentation, 1990; TAS PATS, 142 ir t.; vis dėlto trimitai bei kiti garsiai skambantys pučiamieji instrumentai buvo laikomi rūmams nederančiais – [83] BUMKE, 1986, I, 305 ir t. – [84] H. REMPEL, Die Rolandstatuen, Darmstadt 1989, 46 – [85] H. SCIURIE, Überlegungen zu den Stifterfiguren im Naumburger Westchor: Höfische Repräsentation, 168 – [86] K. BERTAU, Das deutsche „Rolandslied“ und die Repräsentationskunst Heinrichs des Löwen; Deutschunterricht 20/2 (1968), 4–30; TAS PATS, Deutsche Literatur im Mittelalter, München 1972, I, 468 ir t. – [87] W. MESSERER, Das Relief im Mittelalter, Berlin 1959; W. SAUERLÄNDER, Die bildende Kunst der Stauferzeit: Die Zeit der Staufer III, Stuttgart 1977, 205–229 – [88] J. M. GELLRICH, The Idea of the Book in the Middle Ages, Ithaca/London 1985, 51 ir t. – [89] H. DE LUBAC, Exégèse médièvale. Les quatre sens de l'Ecriture, Lyon 1959–1964, 2/VII, II, 2, 41 ir t.; H. KUGLER, Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters, München 1986, 110 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

TH. M. ANDERSSON, The Middle Ages: Teaching the Middles Ages III, sud. R. GRAYBILL ir kt., Warrensburg/Missouri 1989, 173–191 – A. BACH, Geschichte der deutschen Sprache, Heidelberg [9]1970 – F. H. BÄUML, Mittelalter: Vom Mittelalter bis zum Barock, sud. E. BAHR, Tübingen 1987, 1–244 – CH. BEUTLER, Statua. Die Entstehung der nachantiken Statue und der europäische Individualismus, München 1982 – A. BORST, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt 1979 – H. BRACKERT, „Da stount daz minne wol gezam“: Zeitschrift für deutsche Philologie 93 (1974), Sonderheft, 1–18 – J. P. BRENNER, Der Reisebericht in der deutschen Literatur, Tübingen 1990 – G. BRINKER-GABLER (Sud.), Deutsche Literatur von Frauen, I, München 1988 – H. BRINKMANN, Mittelalterliche Hermeneutik, Darmstadt 1980 – H. BRUNNER, Land und Herrschaft, Darmstadt [6]1970 – H. BUMKE, Parzival und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin: Deutsche Vierteljahresschrift 65 (1991), 236–264 – M. CAMARGO, The Middle English Verse Love Epistle, Tübingen 1991 – M. B. CAMPBELL, The Witness and the Other World, Ithaca/London 1988 – A. CLASSEN, Frauenbriefe an Bonifatius: Archiv f. Kulturgeschichte 72 (1990), 251–273 – SR. F. D. COVELLA, Audience as Determinant of Meaning in the Troilus: Chaucer Review 2 (1968), 234–245 – L. M. DE RIJK, Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic, Assen 1967 – G. ELLINGER, Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zu Wahrheit und Lüge im 10., 11. und 12. Jahrhundert, Diss. Berlin 1884 – R. GOY, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters, Stuttgart 1976 – H. GRUNDMANN, Die Frauen und die Literatur im Mittelalter: TAS PATS, Ausgewählte Aufsätze, III, Bildung und Sprache, Stuttgart 1978; 67–95 – B. HAUPT (Sud.), Zum mittelalterlichen Literaturbegriff, Darmstadt 1985 – H. HEINEN (Sud.), Mutabilität im Minnesang, Göppingen 1989 – K. HEITMANN, Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie: Archiv f. Kulturgeschichte 52 (1970), 244–279 – CH. HUBER, Wort-Ding-Entsprechungen. Zur Sprach- und Stiltheorie Gottfrieds von Straßburg: K. GRUBMÜLLER (Sud.), Befund und Deutung, Tübingen 1979, 268–302 – W. JUPE, Die „List“ im Tristanroman Gottfried von Straßburg, Heidelberg 1976 – H. KÄSTNER, Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen, Berlin 1978 – J. KNOPF, Frühzeit des Bürgers, Stuttgart 1978 – U. KREWITT, Metapher und tropische Rede in der Auffassung des

Mittelalters, Münster 1971 – H. LEFEBVRE, Le langage et la société, Paris 1966 – J. LÜDTKE, Oswald von Wolkenstein und die romanischen Sprachen: Logos Semantikos. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu, sud. H. GECKELER ir kt., Berlin 1981, 303–312 – U. MÜLLER, „Dichtung“ und „Wahrheit“ in den Liedern Oswalds von Wolkenstein, Göppingen 1968 – N. OHLER, Reisen im Mittelalter, München [2]1988 – G. OLSON, Literature as Recreation in the Late Middel Ages, Ithaca 1982 – D. PEIL, Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram, München 1978 – J. F. POAG, Lying Truth in Gottfried's Tristan: Deutsche Vierteljahrsschrisft 61 (1987), 223–237 – U. PÖRKSEN, Der Erzähler im mittelhochdeutschen Epos, Berlin 1971 – A. ROSSMANN, Wort und Begriff der Wahrheit in der frühmittelhochdeutschen Literatur, Diss. Tübingen 1953 – U. RUBERG, Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählenden deutschen Literatur des Mittelalters, München 1978 – R. SCHMIDT-WIEGAND, Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht: Frühmittelalter-Studien 16 (1982), 363–379 – H. SEMMLER, Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik, Berlin 1991 – B. THUM, Öffentlichkeit und Kommunikation im Mittelalter: Höfische Repräsentation, sud. H. RAGOTZKY/H. WENZEL, Tübingen 1990, 65–87 – B: THUM, Die Publizistik Michel Beheims im Spannungsfeld des spätmittelalterlichen Populismus: Ist zwîvel herzen nâchgebûr. Günther Schweikle zum 60. Geburtstag, sud. R. KRÜGER, Stuttgart 1989, 203–223 – O. WERNER, Tristan sprach auch Altnordisch: Zeitschrift füt deutsches Altertum 114 (1985), 166–187 – O. WERNER, Einführung in die strukturelle Beschreibung des Deutschen, I, Tübingen 1973 – CH. WOOD, The Author's Address to the Reader. Chaucer, Juan Ruiz, and Dante: Hermeneutics and Medieval Culture, sud. P. J. GALLACHER/H. DAMICO, Albany/New York 1989, 51–60 – H. ZUTT, König Artus. Iwein. Der Löwe. Die Bedeutung des gesprochenen Worts in Hartmanns Iwein, Tübingen 1979.

Albrecht Classen

1. Jau kelis dešimtmečius pastebima tendencija, kad masinė komunikacija šiuolaikinėse pramoninėse valstybėse, nors ir neįstengdama tapti savarankiška socialine sistema, pamažu įgyja tokios sistemos struktūrinių požymių; vis dėlto pačios įvairiausios komunikacijos formos nuolatos gyvuoja visose dalinėse visuomeninio gyvenimo sferose. Todėl komunikacijos pokyčiai itin glaudžiai susiję su visuomenės raidos procesu. Kaip tik mentaliteto istorijos srityje dažnai labai sunku nustatyti, kiek komunikacijos būdų pokyčiai atspindi visuomenės raidą, o kiek patys ją skatina.

Įvairių komunikacijos būdų spektras labai platus. Amerikiečių sociologo Danielio Lernerio modelis, pasak kurio industrializacijos apimtose visuomenėse tiesioginės žodinės komunikacijos sistemą keičia netiesioginės viešosios komunikacijos sistema, yra vienas iš nedaugelio mėginimų aprėpti visas komunikacijos sritis liečiantį raidos procesą[1]. Tačiau tokio visuotinio modelio trūkumai iškart krinta į akis: tiesioginė žodinė komunikacija tebeegzistuoja toliau, nors netiesioginė viešoji komunikacija nepaprastai išsiplėtė. Norint išsiaiškinti, kiek masinė komunikacija iš tikrųjų išstūmė tiesioginę žodinę komunikaciją, dar reikėtų atlikti labai diferencijuotą aiškinimo procedūrą. Todėl manome būsiant prasminga atsieti interpersonalinę ir masinę komunikaciją bei sąmoningai jas nagrinėti skyrium, nors šitaip vargiai pavyks aprėpti visas tarpines formas[2]. Pirmiausia aprašysime tris procesus, kurių padariniai įžvelgiami visose komunikacijos srityse:

a. Vieningų nacionalinių kalbų susiformavimas: dėl palengvėle nykstančių kalbų ir dialektų barjerų besikuriančiose nacionalinėse valstybėse, drauge vis labiau tvirtėjant kalbas skiriančioms riboms, šios nacionalinės valstybės, išskyrus kelias išimtis, darėsi vis homogeniškesnės komunikacinės erdvės[3]. Lotynų, kaip tarptautinės mokslininkų kalbos, ir prancūzų, kaip rūmuose vartojamos kalbos, traukimasis, užleidžiant vietą valstybės nacionalinei kalbai, yra kitas šios nacionalinės kalbos homogenizacijos proceso aspektas.

   Įvairių regioninių kalbų, pavyzdžiui, katalonų, atgimimas pastaruoju metu, viena vertus, reiškia tam tikrą tendencijos pokytį vieningų

nacionalinių kalbų įsitvirtinimo procese, antra vertus, rodo, kokį reikšmingą vaidmenį vaidina kalba kaip komunikacijos priemonė, saugant ir formuojant tapatumo jausmą.

b. Raštingumas: iki atsirandant elektroninėms masinio informavimo priemonėms, galimybė dalyvauti pasaulio, esančio už tiesioginio patyrimo ribų, gyvenime iš esmės priklausė nuo visų gyventojų arba komunikacijos požiūriu susijusių gyventojų grupių raštingumo masto. Tačiau tiksliai nustatyti raštingumo lygį ir jo pokyčius, atsižvelgiant į regionų, luomų ir lyčių specifiką, sunku, juolab kad dažnai taikomas indikatorius – gebėjimas pasirašyti savo vardu – yra visai nepatikimas nustatant tikrąjį visuomenės mokėjimą skaityti ir rašyti. Kalbant apie vokiečių kalbos sritį, teigiama, kad Reformacijos sukeltas spaudinių tvanas padidino skaitančiąją visuomenės dalį iki 5–10 procentų. Iki 1770 m. potencialių skaitytojų skaičius palengva išaugo apytikriai ligi 15 procentų, o apie 1800 m. staiga šoktelėjo iki 25 procentų[4]. Jeigu remsimės šiais skaičiais, turėsime pripažinti, kad vokiečių raštingumo lygis gerokai atsilieka nuo tokių šalių, kaip Škotija (1650: 25% vyrų; 1750: 78% vyrų, 23% moterų), Anglija (1670: 30% vyrų; 1750: 60% vyrų, 35% moterų) arba Prancūzija (1689–1690: 29% vyrų, 14% moterų; 1786–1790: 48% vyrų, 27% moterų)[5]. Tačiau nauji detalesni teritorijos, kurioje vartojama vokiečių kalba, tyrimai parodė, kad XVIII a. dėl specifinės konfesinės įtakos kai kuriuose regionuose – antai Oldenburgo pajūrio maršose – raštingumas buvo pažengęs toliau negu minėtuose kraštuose ir kartais siekdavo beveik 100 procentų[6]. Nepaisant tokių pavienių rezultatų, neabejotina, jog didžiuma Europos regionų tvirtai ir, sakytume, galutinai buvo alfabetizuoti tik XIX a., kai visur buvo pradėtos steigti pradžios mokyklos. Anglijos atveju teigiama, kad gyventojų raštingumas buvo daugmaž baigta apie 1900 m., raštingų vyrų ir moterų skaičiui pasiekus 97 procentus[7]. Tačiau esama tam tikrų požymių, rodančių, kad XX a. pabaigoje raštingumo lygis vėl yra truputėlį smuktelėjęs.

c. Technizacija: Trečias esminis procesas susijęs su tais komunikacijos būdų pokyčiais, kuriuos sukėlė informacinės technikos naujovės. Pagrindinės raidos kryptys čia yra keleriopas komunikacijos galimybių pagausėjimas ir nuolatinis jų tankėjimas bei spartėjimas. Nuolatinė, vis intensyvesnė korespondencija, telefono išradimas ir privačios komunikacijos sferoje vis dažniau naudojamas kompiuteris palietė

interpersonalinę bei – dar labiau – masinę komunikaciją, kurios raida (nuo spausdinimo technikos išradimo iki masinio televizoriaus paplitimo) savo ruožtu daro esminį poveikį interpersonalinei komunikacijai.

Tačiau būtų klaidinga manyti, kad technikos išradimai daro vienmatę įtaką komunikacinei laikysenai ir mentalitetui. Antai telefono pavyzdys rodo, kad tai, jog esti koks nors techninis prietaisas, dar nereiškia, jog jis iš tikrųjų visur vienodai naudojamas[8]. Komunikacinės telefono galimybės įvairiuose kraštuose įsitvirtino nevienodai ir stebėtinai lėtai, lyginant su jo teikiama nauda, kuri šiandien atrodo savaime suprantama. Būtent technikos naujovių įsitvirtinimo komunikacijos srityje procesas rodo (beje, nuo knygų spausdinimo iki kompiuterių jį lydėjo karšti ginčai), kad ne tik technika keitė komunikacijos būdus, bet ir, priešingai, dėl mentaliteto skirtumų specifiniam naujos komunikacinės technikos naudojimui visuomenės pritarimas buvo gautas, vykstant skirtingiems kultūriniams pasisavinimo procesams.

Kaip bendras visų komunikacinės technikos išradimų poveikis paminėtinas XIX šimtmetyje prasidėjęs ir sparčiai besiplėtojantis komunikacijos tinklo kūrimasis, kuris savo ruožtu smarkiai stimuliavo ypač Europoje pastebimus visuomeninio ir kultūrinio suartėjimo procesus.

2. Tarpasmeninė komunikacija: tarpasmeninės komunikacijos pokyčiai suvoktini kaip N. Eliaso aprašyto civilizacijos proceso dalis. Nuo XVI a. smarkiai išplito elgesio vadovėliai, kurių autoriai siekė „civilizuoti“ žmonių bendravimą taip pat ir reglamentuodami verbalinę komunikaciją. Taip XVI–XVIII a. radosi kone literatūros žanras – knygos, mokančios mandagaus pokalbio. Todėl visai tikėtina, kad jos atspindėjo ir veikė komunikacinį elgesį Europos valdovų rūmuose, o šis savo ruožtu persidavė miestiečių pasauliui[9]. Verbalinės komunikacijos reglamentavimas ypač reiškėsi komplimentų menu, kuris, glaudžiai siedamasis su rūmų etiketo puoselėjimu, pirmiausia atsirado Prancūzijoje ir suklestėjo XVII a. „Komplimentų vadovai“ mokė, kad reikalus dera dangstyti juo įmantresniais komplimentais, juo tie reikalai konkretesni[10]. Apie tai iškalbingai byloja kelias laiško eilutes užimančios kreipinių formos. Šiuo atveju viena pagrindinių priemonių buvo savo asmens menkinimas ir adresato asmens aukštinimas. „La modestie, à parler discretement de ses faits, et la franchise à louer hautement ceux des autre (!) qui s’en sont vendus dig-

nes" („Kuklumas, kalbant apie save, ir negailėjimas ypatingų pagyrimų kitiems, kurie pasirodė to verti"), buvo ypač XVII, o dažnai dar ir gerą XVIII a. dalį pagrindinė rūmų pasaulio komunikacinio elgesio taisyklė[11].

Kažin ar kontrastas tarp rūmų ir kaimo komunikacinio elgesio XVI ir XVII a. galėjo būti didesnis. Kaimiškos komunikacijos formos, kurioms itin būdingas tiesumas, buvo tikra priešingybė perdėm išpuoselėtai netiesioginei komunikacijai rūmų sferose. Šiurkštūs keiksmai ir plūdimai čia buvo kasdienės komunikacijos sudėtinė dalis, jie turi būti vertinami juos siejant su kova už pagrindinę – garbės – vertybę. Toks komunikacinis elgesys, nusakomas kaip agonistinis, suprastinas kaip išraiška pasaulėžiūros, kurioje ir materialinių, ir nematerialinių gėrybių kiekis buvo laikomas ribotu. Taigi garbę žeidžiantys plūdimai ne tik buvo paprasta „necivilizuoto" kaimietiško elgesio išraiška, bet ir rėmėsi vidine logika, kad tai, ką vienas praranda, kitas įgyja[12].

Vis didėjanti bendravimo formų deformalizacija, kurią N. Elias įvardija kaip pagrindinę civilizacijos proceso apraišką, palietė ir verbalinę komunikaciją. Šią deformalizaciją lėmė ne tik vis aštresnė perdėto rūmininkų pataikavimo kritika ir su ja susijęs „natūralaus" bendravimo – sakytume, prisiverstinio laisvumo – reikalavimas, bet ir pirmiausia miestelėnų luomo, kuris komunikacijos požiūriu aiškiai skyrėsi nuo diduomenės, veržimasis į pirmaujančią padėtį. Perėjimą prie „biurgeriškų" bendravimo ir komunikacijos formų ženklino 1788 m. išleista Knigge's knyga *Apie bendravimą su žmonėmis.* Kaip priešpriešą komplimentų menui, taigi apsimetinėjimu ir pataikavimu pagrįstoms komunikacijos formoms, Knigge iškėlė tokias bendravimo formas, kurios, visiškai atitikdamos Švietimo idėjas, orientavosi į individo asmeninę atsakomybę ir „biurgeriškąsias" dorybes – naudingumą, teisingumą ir garbingumą.

Pakitęs komunikacinis elgesys atsiskleidė ir rašytinių bei žodinių kreipinių formomis. XVII šimtmetyje dėl komplimentų meno ir perdėto dėmesio titulams kreipinių ir nuolankumo formulės nusidriekdavo per kelias eilutes, tačiau XVIII a. pabaigoje jos vėl pradėjo trumpėti, ir galiausiai įvairiose kalbose išliko tik rudimentinės jų liekanos. XVIII a. gale šeimos narių tarpusavio komunikacijoje regima itin aiški deformalizacija – pirmenybė teikiama individualioms, emocinį atspalvį turinčioms kreipinių formoms. Antai laiškuose atstumą pabrėžiančius titulus pakeičia jausmingos kreipinių formos – pavyzdžiui, vietoj „Didžiai gerbiamas pone tėve" rašoma „Mylimiausias tėveli", arba vietoj „Madame" vartojama „Ma chère maman"[13].

Prancūzijos revoliucijos metu kaip lygybės išraiška buvo diegiamas ir vartojamas bendrinis kreipinys „citoyen“, kuris emocijų požiūriu iš dalies suponavo deformalizacijos procesą, skatinusį vis smarkesnį tujinimo ir jo kalbinių atitikmenų smelkimąsi; šis procesas, regis, anaiptol nėra pasibaigęs. XIX šimtmetyje dar buvo plačiai paplitęs socialiniu požiūriu žemesniesiems sluoksniams priklausančių asmenų, tarnaičių arba darbininkų, tujinimas, ir lygybė čia iš pradžių įsitvirtino kaip kreipinio „jūs“ vartojimas, studentų sluoksniuose dar šeštame šio amžiaus dešimtmetyje įprastas „jūs“ dabar kone visai išnykęs.

3. Komunikacija, naudojant masinio informavimo priemones: paminėtini du pokyčiai, kuriuos knygų spausdinimo išradimas sukėlė komunikacijos būdų srityje: tai spausdinto, o ne ištarto žodžio didesnis vertinimas bei visai naujų antasmeninės komunikacijos galimybių pradžia.

Spausdinimo technikos išradimas padarė įtaką komunikacijai ne knygomis, kurias skaitė negausi mažuma, o didžiulių komunikacijos galimybių, kurias teikia atsišaukimai, atradimu[14]. Nors raštingumo lygis dar buvo labai žemas, balsu skaitomi ir žodžiu toliau perpasakojami atsišaukimai, taip pat juose panaudojama vaizdinė publicistika leido platinti naujienas ir nuomones iš esmės be apribojimų[15]. Tik XIX a. pabaigoje įsigalėjo masinė spauda, todėl visokiausi atsišaukimai vaidino didelį vaidmenį tokiais įvykių gausiais visuomenės pervartos laikais, kaip Reformacija, frondos sukilimas prieš Mazarinį ir 1779–1848 m. visoje Europoje vykusios revoliucijos[16]. Skaitymas balsu ir atpasakojimas žodžiu leisdavo ne tik išplatinti naujienas ir nuomones, bet ir kurdavo itin tvirtą ant- ir tarpasmeninės komunikacijos jungtį, neramiais laikais galėjusią greitai sužadinti spontaniškas akcijas. Tiesioginė šių skirtingų komunikacijos formų sąveika ėmė nykti tik tada, kai XIX šimtmetyje dėl raštingumo ir masinės spaudos atsiradimo vis dažniau pradėta skaityti patylomis ir vienumoje[17]. Šią masinės ir tarpasmeninės komunikacijos sąveiką trumpam buvo atgaivinę radijas ir televizija – tol, kol iš pradžių dėl nedidelio radijo ir televizijos aparatų skaičiaus būdavo klausomasi arba žiūrima dažniausiai drauge.

Tam tikrų įvykių metu atsišaukimai trumpam suintensyvindavo antasmeninę komunikaciją, tačiau nuolatinis masinės komunikacijos intensyvėjimas ir spartėjimas, naudojant periodinę spaudą, XVI–XVIII a. vyko palengva; ši raida įvairiuose kraštuose ir regionuose buvo labai skirtinga. Atsiradęs transporto ir prekybos mazguose, pradėjo kurtis visą Europą apimantis komunikacijos tinklas, kurio teikiama vis svarbesne in-

formacija pirmiausia galėjo naudotis pirkliai. Tačiau net iki XVIII a. vidurio didžiumai laikraščių ir atsišaukimų buvo būdinga sunkiai išnarpliojamas pramanų, gandų ir tikrų žinių raizginys. Šitaip tokio pobūdžio publikacijų turinys atitiko recipiento pasaulėvaizdį, kuriame neatsiejamai buvo sumišusios žemiškoji ir transcendentinė tikrovės. Augant laikraščių politiniam svoriui, vis platesniems gyventojų sluoksniams reikalaujant teisės dalyvauti politiniame gyvenime, iš laikraščių pradėta reikalauti vis daugiau informacijos. Prancūzijos revoliucijos įvykių sąlygota informacinių lūkesčių erdvė šią raidą gerokai pastūmėjo pirmyn. Kol spauda kai kuriose šalyse savo tiražais ir savivoka dar nebuvo tapusi masinės komunikacijos priemone šiuolaikine prasme, laikraščiai, taip, kaip ir įvairios draugijos, teikdami galimybę tankinti ir intensyvinti besiformuojančios aplinkos komunikacines struktūras, esmingai skatino visuomenės susitvarkymą, ypač susikūrimą ir stabilizavimąsi[18]. Tai, kokiu tempu ir mastu įvairiuose kraštuose organizaciniu požiūriu tvirtėjo, taigi virto institucija komunikacinės struktūros, nulėmė, kaip sparčiai spauda neteks partinės bei tam tikros aplinkos komunikacijos priemonės funkcijos ir taps šiuolaikine masinės komunikacijos priemone.



KNYGYNAS APIE 1830 M. (Hoffmann & Campe Hamburge)
I. P. Lyserio piešinys

Spaudai tampant visuomenės informavimo priemone, prasidėjo ligi šiol tebesitęsianti – tiesa, pirmiausia su televizija siejama – diskusija dėl visuomenės informavimo priemonių daromo poveikio[19]. Tačiau kritikams, prikišantiems, kad ypač televizija daro didelį poveikį nuostatoms ir mentalitetui, kurį iš esmės galima nusakyti terminu „narkotizacija", galima atkirsti, kad tokio pobūdžio įtaka visada yra tik didelio be galo skirtingų efektų raizginio dalis. Būtent čia dažnai itin skirtingą poveikį lemia nevienodos socialinės ir kultūrinės pasisavinimo formos.

IŠNAŠOS

[1] D. LERNER, The Passing of Traditional Society, Glencoe/III. 1958, ypač 50 ir t. – [2] H. POHL suteikia galimybę įsitikinti, koks platus įvairiausių komunikacijos formų spektras, taip pat supažindina su mėginimu jas istorijos požiūriu aprėpti viena komunikacijos sąvoka – [3] Šį procesą lydintys konfliktai – jie buvo ypač ilgi ir intensyvūs Italijoje – rodo, kokia reikšminga yra kalbos ir tapatumo sąsaja. Plg. apie Italiją H. W. KLEIN – [4] R. SCHENDA, Volk ohne Buch, Frankfurt 1970, 444; R. ENGELSING, Analphabetentum und Lektüre, Stuttgart 1973 – [5] P. ARIÈS/G. DURY (Sudarytojai), Vie privée, III, 114 ir t.; plg. joje nuorodas į kitas Europos šalis bei regionus – [6] W. NORDEN, Die Alphabetisierung der oldenburgischen Küstenmarsch im 17. und 18. Jahrhundert: E. HINRICHS/W. NORDEN (Sudarytojai), Regionalgeschichte, Probleme und Beispiele, Hildesheim 1980, 103–164 – [7] R. ALTICK, 171 – [8] W. RAMMERT; I. DE SOLA POOL – [9] C. SCHMÖLDERS; K.-H. GÖTTERT– [10] M. BEETZ; M. MAGENDIE – [11] N. FARET, L'honneste homme ou l'art de plaire à court (1630), sud. M. MAGENDIE, Paris 1925, 42 ir t. – [12] P. MÜNCH, 284 ir t.; G. A. FORSTER, Peasant Society and the Image of Limited Good: American Anthropologist 67 (1965), 293–315; R. WALZ – [13] H. HECKENDORN/P. ARIÈS, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime, Paris 1960, 453 ir t. – [14] Apie knygų spausdinimo įtaką komunikacijai plg. M. GIESECKE – [15] H.-J. KÖHLER – [16] Plg., pvz., C. JOUHAUD; apie įvairias publicistikos formas prieš Prancūzijos revoliuciją ir jos metu žr. R. DARNTON/D. ROCHE – [17] R. ENGELSING, Massenpublikum – [18] E. FRANÇOIS/F. THELAMON (Sudarytojai), Sociabilité, pouvoirs et société, Rouon 1987 – [19] T. PETERSON; A. SILBERMANN/U. M. KRÜGER.

BIBLIOGRAFIJA

P. ARIÈS/G. DUBY (Sudarytojai), Histoire de la vie privée, III–V, Paris 1986/87 – R. ALTICK, The English Common Reader. A social history of the mass reading public 1800–1900, Chicago 1957 – M. BEETZ, Frühmoderne Höflichkeit, Stuttgart 1990 – R. CHARTIER (Sud.), Les usages de l'imprimé (XVe–XIXe siècle), Paris 1987 – R. DARNTON/D. ROCHE (Sudarytojai), Revolution in Print, The Press in France 1775–1880, Berkeley 1989 – R. ENGELSING, Massenpublikum und Journalistentum im 19. Jahrhundert in Nordwestdeutschland, Berlin 1966 – L. FRANÇOIS, Sociabilité et societé bourgoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750–1850), Paris 1986 – M. GIESECKF, Der Buchdruck in der Frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie zur Durchsetzung neuer Informa-

tions- und Kommunikationstechnologien, Frankfurt 1990 – K.-H. GÖTTERT, Kommunikationsideale, Üntersuchungen zur europäischen Konversationstheorie, München 1988 – H. HECKENDORN, Wandel des Anstands im französischen und im deutschen Sprachgebiet, Bern 1970 – C. JOUHAUD, Mazarinads: La Fronde des mots, Paris 1985 – H. W. KLEIN, Latein und Volgare in Italien, München 1957 – H.-J. KÖHLER, Die Flugschriften in der Frühen Neuzeit. Ein Überblick: W. ARNOLD (Sud.), Die Erforschung der Buch- und Bibliotheksgeschichte in Deutschland, Wiesbaden 1987, 307–345 – M. MAGENDE, La politesse mondaine et les théories de la honnêteté en France au XVIIe siècle, Paris 1925 (ND Genf 1970) – J. MOUSSEAU, Les communications de masse, Paris 1972 – P. MÜNCH, Lebensformen in der frühen Neuzeit, Frankfurt 1992 – T. PETERSON ir kt., The Mass Media and Modern Society, New York 1965 – H. POHL (Sud.), Die Bedeutung der Kommunikation für die Wirtschaft und Gesellschaft, Wiesbaden 1987 – W. RAMMERT, Telefon und Kommunikationskultur. Akzeptanz und Diffusion einer Technik im Vier-Länder-Vergleich: Kölner Zeitschrift f. Soziologie u. Sozialpsychologie 42 (1990), 20–40 – C. SCHMÖLDERS, Die Kunst des Gesprächs, München 1979 – A. SILBERMANN/U. M. KRÜGER, Soziologie der Massenkommunikation, Stuttgart 1973 – I. DE SOLA POOL (Sud.), The social Impact of the Telephone, Cambridge 1977 – R. WALZ, Der Hexenwahn vor dem Hintergrund dörflicher Kommunikation: Zeitschrift für Volkskunde 82 (1986), 1–18.

Jörg Requate

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

B. BADURA/K. GLOY (Sudarytojai), Soziologie der Kommunikation, Stuttgart 1972 – G. GABRIEL, Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur, Stuttgart 1975 – G. GRIMM (Sud.), Literatur und Lesen. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke, Stuttgart 1975 – J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, I–II, Frankfurt 1981 – K. HELD, Kommunikationforschung. Wissenschaft oder Ideologie, München 1973 – W. KLEMENT, Die Sprachliche Kommunikation. Lautzeichen und Information, Kaufbeuren 1973 – A. MARTINET, Grundzüge der allgemeinen Sprachwissenschaft, Stuttgart 1963 – K. MERTEN/D. TEIPEN, Empirische Kommunikationsforschung, München 1991 – I. DE SOLA POOL, Handbook of communications, Chicago 1973 – K. SCHOTTENLOHER, Bücher bewegten die Welt, Stuttgart [2]1968 – P. WATZLAWICK ir kt. (Sudarytojai), Menschliche Kommunikation, Bern 1969.

Svetimumas ir savumas

ANTIKA

1. To, kas sava, ir to, kas svetima, perskyra buvo esminis žmogaus potyris tada, kai jis pradėjo skleistis kaip individas. „Aš“ formavimąsi ir sklaidą visą laiką lydi įvairiopas svetimumo arba, priešingai, įvairiopas priklausomybės ir susietumo su didesnėmis ar mažesnėmis grupėmis išgyvenimas – su motinos ir vaiko grupe, šeima, gimine, gentimi, lytimi, luomu, kalbine arba religine bendruomene. Svetimumo ir savumo santykis nuo pat pradžių yra abipusis; jie sąlygoja vienas kitą, ir dažnai tai, kas svetima, tampa pažinimo instrumentu. Apibrėždamas, vertindamas save, reikšdamas pretenzijas, žmogus sykiu atsiriboja nuo to, kas svetima, ir yra linkęs laikyti save pasaulio centru. Todėl savumo ir svetimumo santykio istorija Antikos laikais yra ir graikų bei romėnų savimonės istorija. Galbūt ryškiausias šios istorijos raidos bruožas yra sąmoningas protinis darbas ir refleksija, – ji vis iš naujo mėgino gilintis į santykį su svetimumu, savęs ribojimu, t. y. savęs išstūmimu iš centro, nuolat mėgino peržengti savumą ir svetimumą atidalijančią ribą. Tokio atidalijimo sritys buvo pačios įvairiausios – Aischilas (apie 525–456 m. pr. Kr.) tragedijoje *Persai* ir Herodotas (apie 484–425 m. pr. Kr.), kaip ir krikščionių teologai, minėtos perskyros ieškojo religijos sferoje; filosofai, pirmiausia sofistai, antai Antifontas (480–411 m. pr. Kr.)[1], diegė švietėjiško mąstymo pradmenis, tragikai ugdė sampratą, kad visus žmones valdo likimas; Aleksandrą Didįjį veikti skatino reali politinė būtinybė, taip pat, matyt, ir Tacitą (55–120), kuris veikale *Agricola* barbaro lūpomis ginčijo romėnų pretenzijas viešpatauti pasaulyje.

2. Viena bendrųjų sąvokų, kurias graikai ir romėnai vartojo svetimiesiems nusakyti, žodis *bárbaros*, yra susijęs su kalbų skirtingumo reiškiniu. Homero *Iliadoje* karai vadinami *barbaróphonoi*, o šis apibūdinimas – tai neabejotinas graikams nesuprantamos kalbos garsų pamėgdžiojimas; paukščių kranksėjimą irgi galima pavadinti *bárbaros*[2]. Neįtikėtina, kad šis apibūdinimas vartotas diskriminacijos sumetimais, nes Homero epuose vėliau tokio dažno žodžio *bárbaros* išvis neesti, o grai-

kai ir trojėnai, draugai ir priešai, vaizduojami orientuojantis į tą patį aristokratinį idealą. Tai, kas svetima, epuose nusakoma žodžiais *állos, allodapós* arba *xénos*. Kiekvienas, kuris nepriklauso nedidelei šeimos arba genties bendruomenei, kuris kraujo arba socialiniais ryšiais nesusijęs su karaliaus rūmais, yra svetimas. Šiuo požiūriu svetimas yra ir lygaus rango kaimyninės valstybės karalius, ir jokių tvirtų visuomeninių ryšių nesaistomas laisvasis graikas, ir svetimkalbis „užsienietis". Kraštutinis svetimumas Homero *Odisėjoje* perteikiamas kiklopo įvaizdžiu – jis su niekuo nebendrauja, ne(pri)pažįsta dievų bei įstatymų ir taip pats save išstumia iš civilizuotų žmonių rato[3].

Xénos, svetimasis, svetimgentis, ir pohomerinėje visuomenėje buvo kiekvienas, kuris nepriklausė savo valstybės bendruomenei, nors teisiniu požiūriu svetimam poliui priklausantis graikas nesiskyrė nuo negraiko. Iš pradžių ir romėnai, ir graikai į kiekvieną jų sienas peržengusį svetimšalį žiūrėjo kaip į priešą: *xénos* = *echthrós*, *peregrinus* = *hostis*. Toks asmuo buvo už teisėtvarkos ribų, jį buvo galima nebaudžiamam žudyti ar apiplėšti, nes jo paties teisė buvo nepripažįstama, jam buvo netaikomi „viešnagės šalies" įstatymai. Tiesa, su šiuo visišku beteisiškumu nuo senų laikų kovojo religija pagrįstas principas, šventa pareiga priimti kaip svečią svetimšalį ir prieglobsčio prašantį. Svetimšalių teisę į svetingumą globojo vyriausias graikų dievas Dzeusas Ksenijas[4].

Iš pradžių svečių priėmimas buvo kiekvieno karaliaus pareiga, ilgą laiką didikų šeimų tarpusavio svetingumas buvo „tarptautinių" ryšių pagrindas. Ir Solonas (apie 640–561 m. pr. Kr.) prie vyrui tenkančių laimės gėrybių priskiria draugus užsienyje[5]. Iki pat klasikos laikų diduomenė puoselėjo svetingumo ryšių tinklą, kuris aprėpė ir negraikus; net egzogamija nebuvo negirdėtas dalykas, – matyt, šį faktą galima paaiškinti tuo, jog diduomenė „jautėsi esanti bendras aukštesnysis nacijos[nacijų] sluoksnis"[6], daug labiau baiminęsis socialiniu požiūriu svetimų elementų negu užsieniečių.

Laikui bėgant iš privataus svetingumo išaugo tam tikra institucija, vadinamoji proksenija; ji apibūdintina kaip diplomatinė veikla: valstybė (miestas) paskirdavo prokseną, kuris turėdavo atstovauti jos interesams savo krašte. Jis turėdavo svetingai priimti svetimšalius (ir privačius asmenis, ir oficialius pasiuntinius) ir atstovauti bei padėti jiems, tvarkant reikalus su savo krašto žinybomis; prokseno veikla kartais galėdavo daryti didelę įtaką užsienio politikai. Atrodo, proksenija yra grynai graikiška institucija, tačiau ji išplito ir negraikų žemėse. Ji gyvavo iki pat Romos

imperijos laikų, o paskui ją pamažėle išstūmė patronato institucija.

3. Pilietybės teisė ir Graikijoje, ir Romoje leisdavo atsiriboti nuo kitų valstybių, taip pat atriboti svetimšalius. Ši teisė jungė visus laisvus gimusius į religinę ir politinę bendriją, užtikrindama joje tam tikras teises ir pareigas: ji leido dalyvauti kulto apeigose ir politinėje veikloje naudojantis aktyviąja ir pasyviąja rinkimų teise, teikė teisinę apsaugą, įgalindavo įsigyti žemės valdą, tuoktis ir paveldėti turtą, įpareigojo mokėti mokesčius ir eiti karo tarnybą. Be piliečių, būta tokių svetimšalių, kurie tik laikinai viešėdavo valstybės teritorijoje, ir tokių, kurie joje ilgam kūrėsi, tačiau neturėjo piliečio teisių; pastarieji buvo vadinami *métoikoi*. Suteikiant svetimšaliui pilietybės teisę, būdavo reikalingas oficialus sprendimas; šios teisės suteikimas visaip varžytas, todėl, nuolat gausėjant graikų valstybių, mezgantis tarp jų vis intensyvesniems ryšiams, iškilo būtinybė sukurti specialius teisės principus ir įstatymus, kurie reguliuotų svetimšalio santykius su piliečiu ir mažintų jo beteisiškumą[7]. Tačiau, lyginant su piliečiu, svetimšalis vis tiek liko nuskriaustas: pavyzdžiui, Atėnuose jis galėjo ginti savo interesus tik tarpininkaujant *prostáthes* (patronui), o baudžiamojo įstatymo požiūriu jo gyvybė vertinta mažiau negu piliečio; kūno, gyvybės ir turto neliečiamybė buvo saugomos, tačiau nuolat įsikūrusiam svetimšaliui buvo draudžiama bet kokia politinė veikla, neleidžiama tuoktis su piliečiais ir įsigyti žemės valdą. Sykiu nuo IV a. pr. Kr. graikų žemėse akivaizdūs ir valstybinio bendrumo, vadinamųjų simpolitijų[8], siekiai. Tokiose federacinėse valstybėse ne tik buvo suformuota federacinė pilietybės teisė, bet ir (taip sakant, savivaldybių lygiu) kiekvienam federacijos nariui kiekvienoje federacijos narėje-valstybėje, kurioje jis apsigyvendavo, būdavo suteikiama piliečio teisė; tai būtų gerokai padėję atsiverti svetimšaliams ir kurti atvirą visuomenę, jeigu tik tokios federacijos būtų buvusios tvarios.

4. *Civitas Romana* iš pradžių buvo ne mažiau išskirtinė negu pilietybės teisė Graikijoje; tai būta ne tik atsiribojimo nuo svetimšalių, bet ir socialinio atribojimo bei elito formavimo. Bendroje patricijų ir plebėjų pilietybės teisėje netrukus radosi skirtingos pakopos, kai tarnyba būdavo rezervuojama diduomenei, o su Roma artimai susiję lotynai bei lotynų kolonijos galėdavo turėti tik antrarūšės pilietybės teisę; tiesa, ją turintieji lengviau galėdavo gauti visišką pilietybę. Užkariavus didžiules Viduramžio jūros pakrančių sritis, santykius su neromėnais ilgainiui buvo galima reguliuoti tik išplečiant pilietybės teisę. Italikai pilietybės teisę dar turėjo

išsikovoti karu, o provincijos gyventojų integracija nuo imperijos laikų buvo skatinama kilniadvasiškai suteikiant pilietybės teisę net ištisoms bendruomenėms. Šią raidą užbaigė *Constitutio Antoniniana* (212), suteikusi pilietybės teisę visiems laisviesiems imperijos gyventojams nepaisant jų „tautybės". Tada greta bendros *civitas Romana* miestuose pradėjo formuotis komunalinė teisė, tad „kiekvienas romėnas turėjo ne tik *communis patria Roma*, bet ir savo tėviškę, *domus* arba *origo*"[9].

Visuomeninė neromėno padėtis tiesiogiai priklausė nuo jo piliečio teisės statuso: apie karjerą buvo galima svajoti tik gavus piliečio teisę, nors ji savaime karjeros dar neužtikrino. Provincijos gyventojai, ypač kilę iš rytinių imperijos sričių, dar ilgai jautė konservatyviųjų romiečių priešiškumą, nors 98 m. Trajano asmenyje pirmasis provincialas įžengė į imperatoriaus sostą, o II a. pabaigoje provincijos gyventojai jau sudarė daugumą konsulų. Toliau vešėjo prietarai ir banalybės, antai šiaurinių kraštų gyventojai esą nuovokūs ir apsukrūs, rytiečiai lepūs ir mėgstą prabangą, egiptiečiai godūs ir nedrausmingi. Iš tikrųjų dėl etninės kilmės žmonės kai kada patirdavo akivaizdžią socialinę skriaudą. Antai pirmasis egiptietis į senatorių luomą prasimušė tik III a., o tame pačiame šimtmetyje rašytame laiške jo autorius egiptietis protestuoja, kad jis, kaip egiptietis ir barbaras, laikomas nežmogumi (*ananthropos*)[10].

5. Raida, apie kurią anksčiau kalbėjome, plėtojosi savęs kėlimo į centrą ir savanaudiškumo apribojimo bei suvaržymo kryptimi, tačiau teisinis požiūris į vergus iš esmės nekito. Požiūrį į ypatingais gabumais apdovanotą svetimšalį – gydytoją, amatininką, regėtoją, dainių – lėmė tik iš jo galimos gauti naudos motyvai[11]; juoba tai pasakytina apie paprastą svetimšalį; pirmykštis svetimšalio tapatinimas su priešu buvo terpė, kurioje vešėjo nuožmus utilitarizmas; buvo savaime suprantamas dalykas, – jei nugalėtas priešas nenužudomas, jis paverčiamas vergu. Belaisvis buvo vadinamas *andrápodon* – žmogiakoju, niekatrosios giminės būtybe, daiktu, jis buvo tik medžiaga, galinti dirbti arba pelnyti pinigus. Dėl to graikų nukariauti svetimšaliai, senieji krašto gyventojai, Spartos helotai, buvo paversti vergais. Tik klasikos laikais šis paprotys taip sušvelnėjo, kad laikyta negarbingu dalyku taikyti karo teisę kovose tarp graikų polių[12]. Tačiau tokia humanizacija barbarų nepalietė. Todėl graikai, o po jų ir romėnai svetimšalius savame krašte daugiausia pažinojo kaip už juos nudirbančius darbą vergus. Matyt, neprielankumas vergams, jiems priskiriamos neigiamos charakterio savybės gerokai didino Antikai nuolat būdingą panieką svetimšaliams.

Kraštutinį pavidalą prekyba žmonėmis įgijo Romos užkariavimų laikais, kai karo belaisviai buvo pardavinėjami neregėtais kiekiais, o vergų darbas, dažnai nežmoniškomis sąlygomis, tapo romėnų ūkio ir visuomenės pagrindu. Tačiau vėliau vis įsiplieksdavę, iš dalies ir nacionalinės idėjos kurstomi, vergų sukilimai anaiptol nesiekė pašalinti tų mąstysenos ir veiksenos modelių, kuriais ši padėtis buvo grindžiama; nebuvo priešinamasi nei karo teisei, nei vergovei savaime, nebuvo reikalaujama visus žmones, piliečius ir svetimšalius jungiančių žmogaus teisių. Todėl pakakdavo tik pakoreguoti esamą sistemą – pasirūpinti, kad su vergais būtų elgiamasi geriau, kad sistema būtų lankstesnė: atverti galimybę gauti laisvę ir įgyti piliečio teisę – ir senoji tvarka bei rimtis būdavo atkuriamos.

6. Ne anksčiau kaip ties VI ir V a. pr. Kr. sandūra greta bendrinio žodžio *xénos* radosi *bárbaros,* nusakantis visa tai, kas, graiko požiūriu, yra svetima. Vis dėlto ši sąvoka niekada neprigijo teisės sistemoje. Veikiausiai barbaro sąvokos raida yra tam tikrų istorinių aplinkybių ir jų diktuojamų būtinybių vaisius: tai išorinė grėsmė, kurią Graikijai kėlė ekspansyvi Persų imperija, jos jungtinė, iš daugybės tautų sudaryta karinė galybė galėjo būti dingstis rastis bendrinei sąvokai; taip pat aristokratinių valstybės formų (tironijos) nykimas ir – ypač Atėnuose – demokratijos raida. Neatsitiktinai Herodoto raštuose graikų bendrystės suvokimas – pagrįstas kraujo ir kalbos, šventyklų, aukojimo apeigų ir gyvenimo būdo bendrumu – pabrėžiamas kilus persų grėsmei[13]. Tačiau didžiausią įtaką barbaro sąvokos atsiradimui padarė persus nugalėjusi graikų (Atikos) demokratija, kuri rado savo tapatumą. Demokratijai kuriant savo pačios, taip pat idealaus demokratijos piliečio įvaizdį, barbaras tapo graikų *arētē* (dorybės) priešingybe. *Arētē* buvo tokios laisvoje visuomenėje besiskleidžiančios dorybės, kaip protingumas, vyriškumas, apdairumas, teisingumas, o barbaras buvo vaizduojamas vergiškos prigimties, kurią atitiko despotinės valdžios formos, jam priskiriant neigiamus charakterio bruožus, diametraliai priešingus graikų dorybėms: barbarai lepūs, moteriški, vaikosi prabangos, nežino saiko, nedrausmingi, bailūs, neištikimi, gašlūs, godūs, neapmąsto savo žingsnių, įžūlūs. Dėl to radosi paniekos svetimšaliams atmosfera, kuri, kaip ir tragedijų bei komedijų autorių kūriniai, viena vertus, gerokai kurstė tokias nuotaikas, kita vertus, jas pavaizdavę, atskleidė ir išreiškė baimę, kurią bendruomenė jautė susidūrusi su grėsminga savojoje sieloje slypinčia svetimumo gelme, – „išradus" barbarą, šis svetimumas įgijo apibrėžtą pavidalą. Ligi pat V a. pr. Kr. pabaigos

augo slogus pranašumo jausmas; kaip plačiai galėjo pasklisti šovinizmas, glaustai ir supaprastintai pasakoma vienu Euripido (485/480–406 m. pr. Kr.) teiginiu: „Helėnams dera valdyti barbarus, o ne priešingai, nes jie yra vergų prigimties, o mes esam laisvi“[14]. Jis užbėgo už akių tai valdžios politikos požiūriu kraštutinei išvadai, kurią IV a. pr. Kr. padarė Aristotelis: „Todėl poetai ir sako: juk dera graikams barbarus valdyti, turėdami galvoje, kad barbaras ir vergas savo prigimtimi yra tas pat“, o paskui, pateikdamas nuostabą keliančią analogiją, Aristotelis tęsia: „Ir vyriškojo prado santykis su moteriškuoju yra iš prigimties aukštesnio santykis su žemesniu, valdančiojo su valdomuoju.“[15] Čia klasika pateikė tokį moters įvaizdį, kuriame dėl kitos lyties svetimumo toji lytis tiesiog prilyginama svetimšaliui. Moterims būdingi tokie pat bruožai, kaip barbarams ir vergams, – jų kūnas švelnus, lepus ir neišmankštintas, o tai savo ruožtu traktuojama kaip psichinio ir etinio menkavertiškumo požymis. Todėl moterys rikiuojamos į vieną eilę su barbarais ir vergais, jų gyvenimas ir veikla visuomenėje varžomi arba ši teisė iš jų visai atimama.

7. Greta barbarų sąvokos ir drauge su ja skleidėsi ir ypatinga persų, arba rytiečių, ideologija, pagrįsta graikų laisvės ir rytietiškosios despotijos arba vergijos, graikų *arēte* ir rytietiškojo menkavertiškumo priešprieša; tai buvo pirmoji akivaizdi Vakarų–Rytų priešpriešos apraiška. Šiuo požiūriu irgi aiškiai matyti persų karų reikšmė, o dar aiškiau – naujos visuomenės formos siekis atsiriboti nuo atgyvenusios aristokratinės visuomenės formos ir per svetimšalį apibrėžti save pačią. Du dalykai veikė išvien: tikra tiesa, kad graikai iš Rytų pirmiausia gabenosi prabangos reikmenis ir kad Rytų žmogus jiems pirmiausia reiškė turtuolį, visko pertekusį lepų gyvenimo būdą ir nereflektuojamą malonumą. Glaudūs priešiškumo veik netemdomi Rytų aristokratų ryšiai su graikų diduomene, perėmusia ir sau prisitaikiusia tokią prabangią ir išpuoselėtą gyvenseną, iš esmės nulėmė tai, kad Rytai nelemtai garsėjo ir tironija[16]. Taip gausa ir lepumas bei iš jų kylantys nesivaldymas ir bailumas tapo esminiais rytiečių požymiais, o jų visuomeninė santvarka – nelaisvės ir despotijos įvaizdžiu. Kaip labai rytiečiai buvo laikomi nepilnaverčiais, geriausiai liudija meno kūriniai, kuriuose rytiečiai vaizduojami vilkį perdėm margais apdarais – tai priešingybė graikų vyro *arēte* reiškiančiam nuogumui, „...garbė, kuri niekada nebuvo suteikta mirtinam priešui persui“[17]. Šiuo požiūriu literatūra ir vaizduojamasis menas mums itin daug pasako. Antai dailėje nuo V a. pr. Kr. kovos su persais vaizduojamos pagrečiui su

kentaurų, gigantų ir amazonių kovomis, o kovos su būtybėmis, kurios – kaip ir kiklopai – gyvena pačiuose civilizuoto pasaulio pakraščiuose ar net už jo ribų, prilyginamos mito įvykiams, – taip jos tampa pavaizdesnės ir reikšmingesnės. Kaip ir Platono legendoje apie Atlantidą, kurios sąsajos su persų karais pernelyg akivaizdžios[18], joje graikai vaizduojami kaip gelbėtojai, sergstintys dievų nustatytą žmonių civilizacijos tvarką, kurią išpuikėliai persai atsisako pripažinti.

Bėgant šimtmečiams, rytiečių ideologija tapo tuščia fraze. Pernelyg išpuoselėtų ir išsigimusių papročių kritikoje nuolat minima rytietiška prabanga ir ištaiga. Ne tik Horacijus (65–8 m. pr. Kr.) ragino būti kukliems, pradėdamas tokiais žodžiais: „Nekenčiu tos persiškos prabangos...“[19] Kad šis interpretacijos modelis buvo visuotinis ir politiniu požiūriu reikšmingas, matyti dar iš vėlyvosios Antikos laikais sukurtos *Historia Augusta* (IV a. po Kr.), kurioje – jau visai anachroniškai – Romos imperatoriaus Elagabalo (204–222) kraštutinis dekadentiškumas ir išsigimimas aiškinamas kaip tiesioginis jo rytietiškos kilmės padarinys ir kaip priešingybė sąmoningai iškeliamos jo įpėdinio savitvarda ir *civilitas*[20].

8. Tačiau Aleksandrui pradėjus užkariavimų žygį į Aziją, barbarų vertinimas iš esmės pakito, nes sustabarėjęs žmonijos skirstymas į helėnus ir barbarus, valdovus ir vergus kirtosi su nauja politine situacija ir jos būtinosiomis reikmėmis: „pasaulinę imperiją“ išlaikyti buvo įmanoma tik radus būdą, kaip sulyginti graikus ir barbarus; būtent šito Aleksandras ir siekė įvairiomis priemonėmis: viena vertus, buvo kuriami miestai, iš kurių graikų kultūra per kolonistus pasklido po visą imperiją, kita vertus, buvo perimami persų papročiai, į aukštus postus buvo skiriami ir graikai, ir barbarai, naudotos net tokios įspūdingos ir simbolinės priemonės, kaip masinės vestuvės Sūzuose. Šią problemą Aleksandras stengėsi išspręsti jėgos politika, o savo priemones pateisinti filosofine refleksija. Tas, kuris pasisakė prieš vyrus, skirstančius žmones į graikus ir barbarus, į bičiulius ir priešus, veikiausiai buvo Aleksandras, nes „geriau esą skirstyti pagal vidinį dorumą ir blogumą“[21]. Nuo to laiko graikų filosofijoje pradėtas vertinti nebe etninis kolektyvas, o individas kaip etinė būtybė; tas vertinimo pokytis niekada nebebuvo rimtai kvestionuojamas. Beje, kasdienė tikrovė dažnai atrodė kitaip. Aleksandro įpėdiniai atsižadėjo jo propaguotos integracijos politikos, ir nors Rytai patyrė smarkią helenizaciją, o graikai ir vietiniai gyventojai susimaišė, nusistatymas prieš negraikus ir vadinamuosius *meixhéllenes* (pusiau graikus) liko gajus. Minė-

tojo egiptiečio, laiško autoriaus, žodžiai mums turėtų būti perspėjimas: mąstymas nuskaidrėjo dar ne taip seniai.

9. Romėnų, arba *populus Romanus*, vaizdiniai – tai savęs statymas centre ir pretenzijos viešpatauti – radikalumu nenusileidžia Aristotelio teiginiams. Poseidonijas (135–51 m. pr. Kr.) juos pagrindė filosofiniais ir (gamta)moksliniais argumentais[22], Ciceronas arba Vergilijus (70–90 m. pr. Kr.) tiesiog skelbė kaip gryną pretenziją: Roma, gamtos apdovanota puikia padėtimi ir savo piliečių būdu, tikrasis pasaulio centras, kuriam dievai lėmė valdyti visas kitas tautas; kas priešinasi Romos siekiams, tą leidžiama parklupdyti jėga, kas savo valia jai paklūsta, tas bus maloniai priimtas į taikos ir išsiauklėjimo vienijamos žmonijos ratą. Nors šios pretenzijos viešpatauti niekada nebuvo iš esmės kvestionuojamos, vis dėlto bent Tacitas svetimšalio lūpomis galėjo pasmerkti jų perversiškumą: „Pasaulio plėšikai [jie yra]... vagystes, žudynes, plėšikavimą tie melagiai vadina viešpatavimu, o ten, kur padaro dykrą, jie skelbiasi atnešę taiką"[23]. Todėl veik neišvengiamai romėnų sąlyčio su svetimomis tautomis vieta dažniausiai būdavo jėgos politikos ir karo sfera. Kaip V a. pr. Kr. Graikijoje, taip ir čia vaizduojamasis menas įtaigiausiai atspindi santykį su svetimu pasauliu: Romos valstybės paminklų – o tai bemaž tik pergalės monumentai – vaizdų kalba svetimšalį parodo dažniausiai tik kaip nugalėtą ir pavergtą priešą.

Juo didesnę grėsmę imperijos išlikimui vėlyvosios Antikos laikais kėlė tautų kraustymasis, juo labiau ryškėjo jos ideologija, juo įnirtingiau kabintasi į visas tautas valdančios amžinosios Romos idėją. Dabar jau kultūrinis pasaulis ir *genus humanum* (žmonija) tiesiog tapatinti su imperija; už imperijos ribų gyvenančias tautas Romos ideologija suvokė kaip civilizuotosios žmonijos priešus, kuriuos tos žmonijos labui būtina išnaikinti kaip *materia vincendi* (užkariavimo „medžiagą"). Bemaž kasdienė, dažnai itin šiurpi susidūrimų su atplūstančiomis svetimomis tautomis patirtis anuomet leido atsirasti tokioms sąvokoms, kaip laukinis, šiurkštus, žiaurus ir gyvuliškas; jomis būdavo nusakomas svetimumas, dar ir dabar jos siejamos su barbaro sąvoka. Antra vertus, buvo propaguojama ir liaupsinama imperijos integracinė galia bei civilizuojamasis poveikis. Tačiau pasirodė, kad ir viena, ir kita yra tik iliuzija, nes nebūta išankstinio nusistatymo netemdomo domėjimosi barbarais. Todėl, Alarichui užėmus Romą (410), atrodė, kad atėjo pasaulio pabaiga.

10. Matydama savo krašte gyvenančius ir tarnybą turinčius svetimša-

lius, didžiuma sluoksnių, nuo kurių priklausė valstybės gyvenimas, užsidarė savo pasaulyje[24]. Priešingai, krikščionių teologai tuo pat metu diegė kitokias pažiūras. Remdamiesi misijos įsakymo universalumu, jie savo žvilgsnius nuo IV a. pabaigos kreipė į žemes, plytinčias toli už imperijos sienų. Tačiau tik tada, kai Augustinas griežtai atskyrė *civitas terrena* ir *civitas dei* (žemiškąją ir Dievo valstybę), *Imperium Romanum* galėjo tapti valstybe, nepretenduojančia į universalumą ir amžiną gyvenimą; pasidarė įmanoma kitaip vertinti svetimuosius ir jų istorinę reikšmę. Tiesa, teologus labiau domino ne realūs santykiai, o transcendentinė *civitas dei*, tačiau ir kasdienio gyvenimo požiūriu, ko gero, buvo reikšminga tai, kad Bažnyčia potencialiai nė nuo vieno neatsiribojo: „Pasakykit man, kuriai tautai kuriame žemės kampelyje, kuriam žmogui, kad ir kokios lyties ir luomo jis būtų, stinga Dievo malonės. Ar vyras, ar moteris, ar vergas, laisvasis, žydas, graikas, ar skitas, barbaras: taip, mes visi tampame viena Kristuje“[25]. Šiuo atveju būdingas žmonių skirstymas į krikščionis ir pagonis dar vaidina antraeilį vaidmenį.

11. Atrodo, kad visiems žmonėms būdinga tokia mąstymo schema: tolimuose ir svetimuose kraštuose apgyvendinamos būtybės, kurios arba net negali lygintis su žmogumi, arba jį gerokai pranoksta. Kiklopai, laistrigonai, sirenos, arimaspai, kentaurai, skiapodai ir daugelis kitų yra pa-



TRAJANO PERGALĖ PRIEŠ DAKUS
Dvi Trajano paminklo marmurinio frizo plokštės
(II a. po Kr. antrasis dešimtmetis), vėliau panaudotos Konstantino arkai Romoje

mėkliškos išvaizdos, jų elgesys kelia siaubą, tačiau fajakai, aitiopai ir hiperborėjai tokie tobuli ir dievobaimingi, kad net dievai su jais bendrauja. Į tolimus kraštus nukeldinamos ir utopijos: Euhemero – į patį Rytų pakraštį, Platono legenda apie Atlantidą – į tolimą praeitį. Jose net graikų filosofija su pagarba atsiliepė apie barbarus, o tai reiškia visai naują įprastinės barbarų sąvokos sampratą. Nors graikai buvo įsitikinę, kad jie yra pranašesni racionalaus ir visuomeninio mąstymo srityje, tačiau *sophía*, Dievo pažinimą ir jį atitinkančios etikos dalykuose, kai kurių graikų nuomone, jie privalėjo mokytis iš senesnių ir išmintingesnių tautų. Pitagoriškoji tradicija reikalauja, kad jų [pitagorininkų] religinės bendruomenės įkūrėjas mokytųsi iš egiptiečių ir babiloniečių, o Platonas priverčia Soloną klausytis Egipto žynio žodžių, kad siela ir žiniomis graikai visados esą vaikai. Galiausiai Apolonijas Tianietis keliauja į Indiją ieškoti išminties[26]. Jau stoicizme galima įžvelgti civilizacijos kritikos, leidžiančios barbarus laikyti natūralaus paprastumo ir aukščiausios išminties sergėtojais, o nuo helenizmo laikų teologija ir filosofija pripažino, kad „išmintis (*sophía*) barbarų tautose" yra senesnė ir giliau įžvelgusi į pirmapradį Dievo pažinimą. Mokslo apie *lógos* dėka, kuris, kaip „tikrasis ir pirmapradis logosas", yra visoms tautoms vienodai pasiekiamas ir leidžia įgyti išmintį, buvo pripažinta, kad tiesos esama ir graikų, ir barbarų tradicijoje, ir sukurta vieninga sistema, kurioje kiekvienam išminties trupinėliui radosi jam derama vieta, o graikų ir barbarų antinomija buvo panaikinta. Ją kuriant, žvilgsnis vienodai krypo ir į graikus, ir į babiloniečius, egiptiečius, persus, indus ir net žydų Įstatymą. Vis dėlto latentiškai gyvavęs monoteizmas vėl paskatino išskirti ypatinga malone apdovanotas tautas; bet ir šiuo požiūriu graikai, lyginant su barbarais, gavo tenkintis tik antraeiliu vaidmeniu, nes buvo teigiama, kad jų pačių sukurtos ir su monoteizmu sutampančios teorijos yra ne originalios, o tik pasiskolintos iš svetimų tautų.

12. Kadangi Antikos filosofų mąstymas visados buvo elitarinis, tai, trumpai aptarus religinę praktiką, mums paaiškėtų Antikos mentaliteto požiūris į tai, kas svetima. Graikai nuo seniausių laikų suvokė, kad svetimos tautos garbina svetimus dievus. Prasidėjus kolonizacijos epochai, vėliau – Aleksandro žygiams, jie pažino daug tokių dievybių. Kadangi daugumos tų dievų esmė ir funkcijos atitiko graikų dievų esmę ir funkcijas, juose būdavo įžvelgiami savieji dievai, o, remiantis vadinamąja „interpretatio graeca", jie būdavo pavadinami įprastais vardais. Graikų po-

žiūris į svetimus dievus buvo tolerantiškas; nė viena dievybė nebuvo paskelbta „stabu“, kita vertus, nemėginta ir atversti į savąją religiją, nes ji iš esmės buvo susijusi su specifine visuomene ir ją palaikė. Tad problemų iškildavo tik tada, kai svetimi dievai bei kulto praktikos imdavo skverbtis į savosios bendruomenės gyvenimą. Ir graikai, ir romėnai tam skverbimuisi priešindavosi, kartais netgi ilgai, bet dažniausiai svetimas religijas modifikuodavo ir galiausiai įtraukdavo į savo religijos sferą. Paprastai tai būdavo ne dievybės, su kuriomis bendruomenė per žynį galėjo palaikyti racionalius, į sutartį panašius santykius, bet dievai, bylojantys tiesiog individui ir besikreipiantys į visą žmogų. Tie dievai budino iracionaliuosius žmogaus sielos sluoksnius, o nuo helenizmo epochos dar ir išganymo lūkesčius bei viltis; jų garbinimas, ypač krizių laikais, buvo susijęs su magiнėmis praktikomis. Pastebėtina, kad svetimos, t. y. visų pirma Rytų religijos, iš pradžių plito privačiame lygmenyje. Įžvelgdama pavojų visuomenės ir bendruomenės gerovei bei išlikimui, valstybė laikydavosi santūriai arba priešiškai, o kartais sąmoningai ryždavosi įtraukti svetimus kultus į savosios religijos sferą, idant taip galėtų juos kanalizuoti ir kontroliuoti. Todėl pirmiausia Romoje nauji ir svetimi dievai bei kulto praktikos būdavo draudžiami; būdavo griebiamasi net represijų. Kita vertus, susiejus su valstybe, buvo įvesta ir „nukenksminta“ daug svetimų dievybių, antai Kybelė, Izidė, Jupiteris *Dolichenus*, Mitra, Serapis, Sol. Šiuo požiūriu žymiausias pavyzdys yra krikščionybė, kuri, baiminantis perversmo ir valstybės žlugimo, iš pradžių buvo persekiojama, bet vos tik ją pasidarė įmanoma perimti valstybės interesų labui, ji tapo valstybine religija.[27]

13. Kalbant apie santykį – ypač graikų – su svetimomis tautomis, būtina pastebėti, kad vienas būdingiausių ir itin reikšmingus padarinius sukėlusių bruožų buvo graikų atvirumas: jie niekada nesistengė atsitverti nuo aplinkinio pasaulio. Aktyvi prekybinė veikla, vėliau – kolonizacija išugdė tokią laikyseną, kai svetimi kraštai ir tautos iš pradžių buvo akylai ir blaiviai stebimi, o paskui sukauptomis žiniomis naudotasi, siekiant savų interesų. Nuo VIII–VII a. pr. Kr. graikai varė prekybą visose Viduržemio jūros pakrantėse, steigė atraminius prekybos taškus, dažnai virsdavusius nuolatinės gyvenvietės užuomazga, drauge su egiptiečiais ir finikiečiais leisdavosi į Antikos žygius ieškoti naujų žemių. Tačiau toks guvus domėjimasis svetimais kraštais sunokino ne tik utilitaristinių vaisių – graikai ne tik išsiugdė bei ištobulino amatų ir techninius įgūdžius, padidino prekių apyvartą ir pagausino turtus, bet ir padėjo pagrindą

mokslų plėtrai, o šie savo ruožtu vėl skatino tokius pragmatinius interesus. Prie šių mokslų lopšio stovėjo Jonijos logografai; vienas iš jų Hekatajas Miletietis (apie 500 m. pr. Kr.), pats didelis keliautojas, parašė ir geografijos (*períodos ges*), ir istorijos (*genealogía*) veikalą. Tų vyrų darbai, lygiai pateikę ir kitų papasakotus, ir savo akimis matytus, savus ir svetimus dalykus, padėjo pamatą mokslinei istoriografijai, prasidėjusiai nuo Herodoto, taip pat ir pamažėle vis labiau besiskaidantiems gamtos mokslams, kurie – tarsi tolimus ir svečius kraštus pasiekęs Aleksandro žygis būtų praplėtęs horizontus ne tik išoriniu, bet ir dvasiniu požiūriu – itin suklestėjo helenizmo epochoje ir taip buvo perduoti romėnams. Tik vėlyvojoje Antikoje domėjimasis realiu pasauliu bei faktinės žinios pradėjo sparčiai nykti, ir sritys, plytinčios anapus savųjų sienų, apsitraukė miglomis ar net virto pasakų kraštais.

Kita vertus, visuotiniai prekių mainai tolydžio gaivinamai veikė abi puses, tai matyti pirmiausia iš amatų ir meno dirbinių. Antai nuo pat ankstyvojo geležies amžiaus graikai visąlaik perimdavo svetimas idėjas, tačiau joms nedelsiant suteikdavo savišką formą ir pripildydavo savojo turinio, tad negalima neigti, kad Platono pastaba – nors pilna slogios pranašumo pretenzijos – ganėtinai pagrįsta: „Kiekvieną sykį, kai graikai ką nors perima iš negraikų, jie tam dalykui galiausiai suteikia aukštesnį tobulumą“[28]. Bent jau VI a. pr. Kr. ir vėliau graikų amatai ir menai taip vyravo, kad jais buvo prekiaujama visame Viduržemio jūros regione; beje, graikai savo ruožtu gebėjo prisitaikyti prie pirkėjų skonio ir poreikių. Graikų menininkai buvo tokie paklausūs, kad persų imperatorius juos ištrėmė, ir išeiviams Etrurijoje atsivėrė pelningos rinkos. Italikų, o pirmiausia romėnų menui svetima įtaka buvo tokia stipri, kad graikiškoji forma tapo antruoju „Aš“.

IŠNAŠOS

[1] J. BARNES, New light on Antiphon: Polis 7 (1987), 2 ir t. – [2] *Iliada* 2, 867; AISCHILAS, *Antigonė* 1000–1002 – [3] *Odisėja* 9, 106–115, 272–280 – [4] *Odisėja* 6, 207 ir t. – [5] Plg. *Iliada* 6, 119–236; SOLONAS, *Fragmentas* 13 – [6] BURCKHARDT, I, 171 – [7] Milete paliudytas *xenikos nomos* – [8] Plg. HERODOTAS, *Istorija* I, 70 – MOMMSEN III, 1, 781 – [10] *Papyrus Oxyrhynchus* 1681, 5 ir t. – [11] *Odisėja* 17, 382–386 – [12] KSENOFONTAS, *Hellenika* I 13. 14 ir II 2, 19. 20 – [13] HERODOTAS, *Istorija* VIII 144 – [14] EURIPIDAS, *Ifigenija Aulidėje* 1400.1401 – [15] ARISTOTELIS, *Politika* I 1252 b 1254 b – [16] Plg. HERODOTAS, *Istorija* VI 125; KSENOFANAS ATENAJO veikale *Deipnosophistai* XII 526 A; plg. taip pat vad. lydopatiją ANAKREONTO kūriniuose – [17] N. HIMMELMANN, Ideale Nacktheit in der griechischen Kunst: Jahrbuch d. deutschen archäologischen Instituts, Erg.–H. 26 (1990),

41; plg. KSENOFONTAS, *Hellenika* III 4, 16–19 – [18] PLATONAS, *Timajas* 22–25 c – [19] HORACIJUS, *Odės* I 38 – [20] *Historia Augusta,* Elagabalo ir Aleksandro Severo gyvenimai – [21] STRABONAS, *Geographika* I 4, 9 – [22] VITRUVIJUS, *De architectura* VI 1, 10. 11 – [23] CICERONAS, *Filipikos* VI 19; VERGILIJUS, *Eneida* VI 851–853; TACITAS, *Agricola* 30, 4 – [24] Plg. SIDONIJUS APOLINARIS, *Laiškai* VII 14, 10 – [25] *De providentia divina* 453 ir t. (PL 51, 627) – [26] JAMBLICHAS, *De vita pythagorica* 12 ir t.; PLATONAS, *Timajas* 22 b; FILOSTRATAS, *Apolonijo Tianiečio gyvenimas* I 39 ir t. – [27] Plg. 313 metų Milano ediktą; LAKTANCIJUS, *De mortibus persecutorum* 48 – [28] PLATONAS, *Epinomis* 987 d.

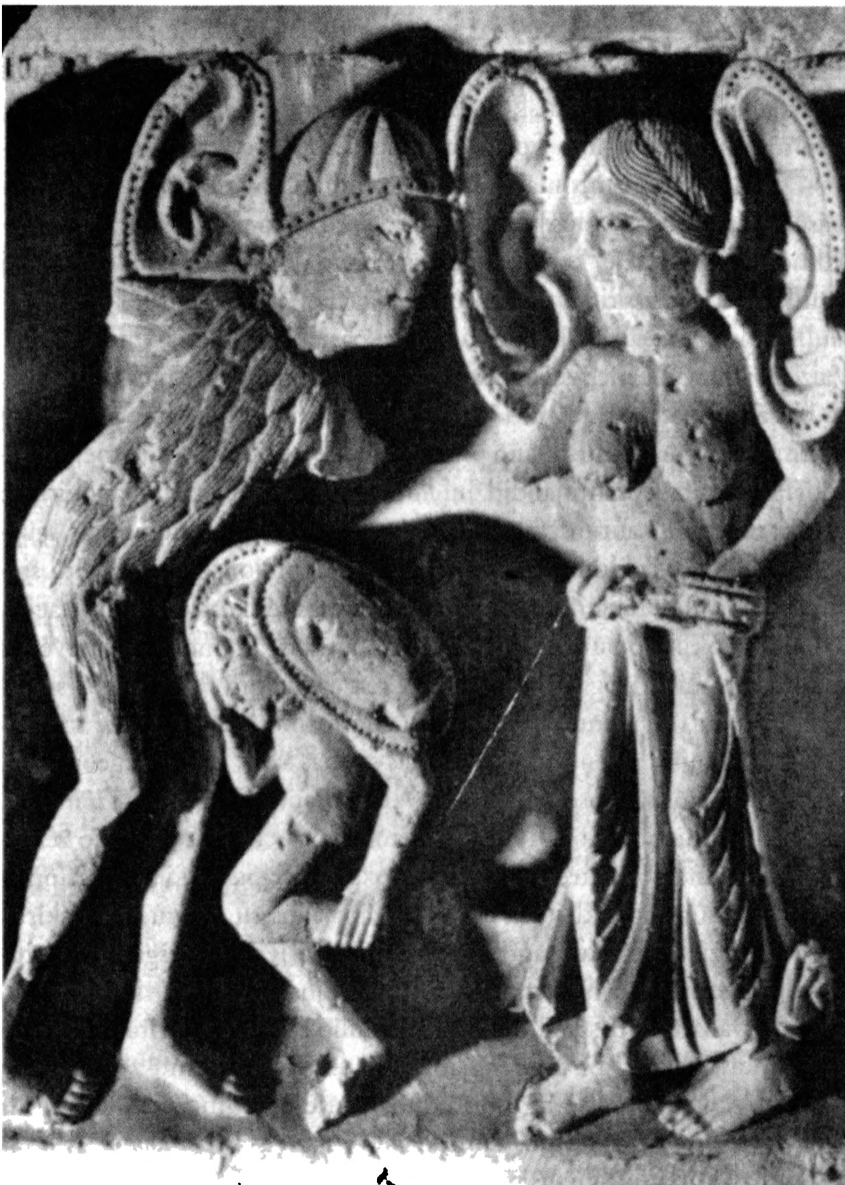
BIBLIOGRAFIJA

G. ALFÖLDY, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden 1975 – H. C. BALDRY, The unity of mankind in greek thoughts, Cambridge 1965 – J. P. V. D. BALSDON, Romans and aliens, London 1979 – H. BENGTSON, Die Staatverträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr., München 1962 – J. BOARDMAN, The greek overseas – their early colonies and trade, London 1980 – J. BURCKHARDT, Griechische Kulturgeschichte I, Berlin/Stuttgart 1898, 314 ir t. – E. CHRYSOS/A/SCHWARCZ (Sudarytojai), Das Reich und due Barbaren, Wioen 1989 – B. CUNLIFFE, Greeks, Romans and Barbarians – spheres of interaction, London 1988 – H. DÖRRIE, Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen: Antike und Universalgeschichte. Festschrift f. H. E. Stier, Münster 1972, 146 ir t. – Grecs et Barbares (Fondation Hardt – Entretiens VIII), Genf 1962 – F. GSCHNITZER, Proxenos: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE), Suppl. XIII (1973), 629 ir t. – E. HALL, Inventing the barbarian, Oxford 1991 – J. JÜTHNER, Hellenen und Barbaren, Leipzig 1923 – H. KENNER, Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike, Klagenfurt 1970 – TH. MOMMSEN, Römisches Staatsrecht III 1, Leipzig 1887 – E. OLSHAUSEN, Geographie und Welterfahrung der Antike, Darmstadt, spausdinama – W. RAECK, Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., Bonn 1981 – W. SCHWAHN, sympoliteia: RE IV A 1 (1931), 1171 ir t. – A. N. SHERWIN-WHITE, Racial prejudice in imperial Rome, Cambridge 1967 – H. E. STIER, Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens, Köln 1970 – W. W. TARN, Alexander the Great and the unity of mankind: Proceedings of the British Academy 19 (1933), 23 – J. VOGT, Kulturwelt und Barbaren – zum Menschenbild der spätantiken Gesellschaft: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlischen Klasse 1967/1, 6 ir t. – R. ZAHN, Die Darstellung der Barbaren in griechischer Literatur und Kunst der vorhellenistischen Zeit, Berlin 1896 – K. ZIEGLER, xenias graphe: RE IX A2 (1983), 1441 ir t.

Dagmar Stutzinger

1. Istorijos mokslas ligi šiol nėra pateikęs patenkinamo, juolab tikslaus „svetimumo“ ar „kitokybės“, žodžiu, alteriteto sąvokos apibrėžimo[1]. Michaelis Harbsmeieris pirmąkart pamėgino šią sąvoką tiksliau apibrėžti, „sociokultūrinį kitoniškumą“ nusakydamas kaip nukrypimą tose elementariosiose srityse, kuriose „žmogaus elgesio gamtos atžvilgiu būdai... yra kitokie ar priešingi“, be to, jei amžiaus, lyties, luomo, rango ir t. t. požiūriu skirtingų individų „visuomeniniai“ ryšiai atrodo kitaip ir galiausiai jei šios elgesio formos bei santykiai traktuojami kaip įmanomi ir biologiniu ar visuomeniniu požiūriu reprodukuojami[2]. Sutariama dėl to, kad pagrindinė „savumo“ ir „svetimumo“ priešingybė nuo Antikos iki Viduramžių reiškiasi „kaip sustabarėjusi socialinė, kultūrinė, o pirmiausia – ir religinė priešpriešа“[3]. Kultūriniai kontaktai tarsi duoda stimulą kiekvienai visuomenei įžvelgti jos pačios savastį[4], tuo tarpu sąvokų „savumas“ ir „svetimumas“ poliariškumas „reiškiasi kaip būtinas kolektyvinės savivokos pagrindinis modelis“ nepriklausomai nuo pažiūrų ir žinių apie svetimas gyvenimo sferas. Savivoka ir savivaizdis, taigi – „suvisuomenintų vaizduotės produktų elementai“, apsprendžia nuostatą svetimumo atžvilgiu[5], be to, dar paminėtina universali *christianitas* pretenzija, reiškianti, kad sąlyčio su svetimomis kultūromis pamatas yra krikščionių religijos ir krikščioniškosios kultūros pranašumas[6]. Ypač brandžiųjų Viduramžių literatūroje ir istoriografijoje svetimumo fenomenai vaidina integruojamąjį vaidmenį, pirmiausia nusistatant savąją vertybių hierarchiją, savo genties ar kurios nors visuomenės kilmę, papročius ir apybraižas. „Mėginant nubrėžti kontūrus, greta etiologinių tradicijų, matyt, buvo reikalingi ir priešingi įvaizdžiai“. Kiekvienu konkrečiu atveju pretenzijos į valdžią lemia, ar svetimajam pasauliui priskiriama pavyzdžio, ar priešo funkcija, ar jis traktuojamas kaip „viliojanti toluma“, ar kaip „priešiškas svetimas kraštas“[7]. Kaip priešpriešą savajai „vidaus kultūros tikrovei, kuriai teikiama pirmenybė“, V. Rittner iškelia už šios kultūros ribų esančio išorinio pasaulio vaizdinius ir juos suskirsto į dvi sindromų rūšis. Teigiamasis sindromas – tai „tolimuose kraštuose tekantis gyvenimas“ „...idealiai“ įkūnija „visus troškimus“. Tai „rojus žemėje“; jis daro įspūdį, jog yra priemonė, leidžianti nugalėti būtį.

Tolimųjų Rytų kraštų prieskoniai atliko rojaus tarpininko vaidmenį. Viduramžių žmonėms jie regėjosi kaip pasakiško pasaulio pasiuntiniai, o prieskonių aromatas buvo suvokiamas kaip rojaus kvapų dvelksmas, atsklidęs į šį pasaulį[8]. Tačiau už savosios kultūros ribų plytinčio pasaulio



PANOTAI (apie 1125–1130 m.)
Vézelay Šv. Magdalenos bažnyčios timpano fragmentas

vaizdiniai implikuoja ir neigiamą sindromą: „Svetimųjų kraštų gyvenimas kelia grėsmę čionai besiskleidžiančiam gyvenimui. Jis yra priešingybė, grynas neigimas. Pasaulis, plytintis už savosios kultūros ribų, pilnas nepaprastų pavojų; ten gyvena baisūs žvėrys, milžiniškos pabaisos, pasakų būtybės... Už pažįstamos sferos ribų esanti erdvė gali kelti pavojų gyvasčiai ir dėl ko kito: joje visai nėra įprastų dalykų. Ta erdvė negyva ir tuščia, be gyvybės ženklų"[9]. Kurtuazinėje literatūroje svetimasis pasaulis atsiskleidžia kaip „barbariškumas, nežabotumas, stačiai gyvuliškumas, kaip rasiniu ir socialiniu požiūriu žemesnė būtybė, kaip mitinis gyvulys – pabaisa"[10]. Šie mitiniai fantazijos produktai, pasakų būtybės ir pabaisos, kurdintos savosios kultūros pasaulėvaizdžio periferijoje[11], nes feodalinėje visuomenėje, kurios „struktūra buvo grindžiama parceliuotos, į smulkias valdas suskirstytos žemės nuosavybe"[12], peržengti patirties pasaulio horizontą viliojo tokio žingsnio pasiekiamumas ir mobilumas. Vaizduojamajame mene svetimumas, egzotiškumas pabrėžtinai rodomas, pavyzdžiui, Vézelay (1125–1130) pagrindinio portalo timpane. Durų architrave ir išorinėje timpano pusėje vaizduojami Afrikos pigmėjai, Lydijos, Panotijos gyventojai didžiulėmis ausimis, Kaukazo albanai ir kt.: „matyt, svetimų tautų defektus, prigimčiai priešingas, neįprastas savybes, sukeliančias aklumą ir kurčnebylumą... turėjo išgydyti misijų stebuklas". Iš dalies religinis egzotizmo elementas reiškėsi kaip motyvacija, iš dalies taip turėjo būti akivaizdžiai parodytas išganymo žinios poveikis „kitoniškumui ir prigimčiai priešingiems dalykams"[13]. Religijos smarkiai paveikta špylmanų poezija ir enciklopedinė *imago mundi* tradicija irgi daugiausia orientuojasi į tolimas svečias šalis, į mitinę geografiją. Dažniausiai apskrituose rėmeliuose vaizduojama žemė – trys žemynai, skiriami vidinės jūros bei upių (vadinamasis T-schemos pasaulio žemėlapis); paprastai jo centre yra Jeruzalė; toks žemėlapis liudija krikščionišką pasaulėžiūrą ir atskleidžia žmogaus santykius su Dievu; jo paskirtis buvo vaizdžiai perteikti pagrindines išganymo įvykių ir išganymo istorijon įtrauktos istorijos vietas, pateikti istorijos paveikslą, visai nesiekta tiksliai atvaizduoti pasaulį. Praktinis pasaulio žemėlapio pritaikomumas nevertintas, veikiau buvo stengiamasi pateikti įsimintinų žemės vietų apžvalgą[14]. Pasak J. K. Wrighto studijos, kurioje įrodinėjama, kad XII ir XIII a. sandūros geografijos žiniose galima įžvelgti susiliejančius koncentrinius ratus, tolstančius nuo gerai pažįstamo centro į visai nežinomus pasaulio kraštus, mitinė geografija priskirtina tam ratui, kurį autorius vadina „outer circle"[15].

Antropomorfines pasakų būtybes, pasižyminčias fizinėmis keistenybėmis, vaizduotasi nuošaliose, žmonių negyvenamose vietovėse Europos (Skandinavija) ir Azijos šiaurėje, tolimojoje Indijoje, šiaurinėse Kaukazo srityse arba Etiopijoje[16]. Pasakojimai apie nepaprastas tautas rėmėsi graikų tradicija ir Plinijumi Vyresniuoju (23–79); juos perėmė krikščionių istorikai bei enciklopedistai[17], mėginę samprotauti tuo klausimu. Šv. Augustinas (354–430) manė, kad tautoms siaubūnėms Dievas yra nuskyręs vietą kūrimo plane, nors tai žmogaus protui ir nesuprantama. Tokių tautų egzistavimu XIII–XIV a. neabejojo nei kritiški protai, antai Albertas Didysis ir Mikalojus Oresmietis, nei Rogeris Baconas. Keistąsias tautas Viduramžių mintis buvo linkusi apibrėžti kaip Kaino palikuonis, kurių kūnai paženklinti dėl jų protėvių nuodėmių[18]. Atkaklus noras perdėti ir iškraipyti, pastebimas vaizduojant neįprastąsias baidykles tekstuose ir dailės kūriniuose, liudija „giliai įsišaknijusį išganymo lūkestį, kurį galima patenkinti ypatingu sensacijos ir nukrypimo nuo normos junginiu"[19]. Tačiau keistųjų tautų temos populiarumas aiškintinas ne tik egzotikos pomėgiu, kolektyviniu poreikiu bei svajonėmis; be abejo, būtina atsižvelgti ir į krikščioniškosios visuomenės siekį laikyti save „normalia", dėl kurio neišvengiamai radosi atsiribojimas ir svetimųjų elementų atskyrimas[20].

2. Viduramžiams būdingas etnocentrinis pasaulėvaizdis buvo linkęs „visus ne savosios kultūros sferai priklausančius žmones menkinti kaip žmones". Šios visuomenės nariai savo pačių kultūros formą laikė absoliučia[21]. Dėl tokios nuostatos, pagrįstos dualistine pasaulio sandara, už savosios kultūros ribų gyvuojantis kitoniškumas įgydavo ne tik dvilypį pobūdį, bet ir didžiulę bei nepaprastą kokybę[22]. Susidūrimas su kitomis kultūromis skatino megzti kultūrinius kontaktus ir ryšius; vykstant šiam procesui, tos dvi komunikacijos kategorijos persmelkdavo viena kitą[23]. Tokio kultūrų kontakto apie 912 m. siekė Bizantijos valstybės ministras Mikalojus Mistikas laiške Kretos emyrui musulmonui, pabrėždamas, kad Bizantijos imperijos ir kalifų imperijos sambūvis pagrįstas bendru teologiniu pagrindu. Dėl to saracėnai ir Romos imperijos piliečiai turi gyventi kaip broliai, o ne „būti tolimi ir svetimi dėl papročių, gyvenimo būdo ir religijų skirtingumo"[24]. Nepaisant „kognityvinio svetimumo", Mistikas siekė bendro išganymo, pagrįsto teisingumu. 1094 m. perimdamas Valensijos miestą, El Cidas pademonstravo religinę toleranciją maurams ir politinį apdairumą, mat leido nekliudomai lankyti mečetes,

paliko musulmonams jų dvarus ir valdas, be to, ir toliau tebegaliojo musulmonų įstatymai ir mokesčių sistema[25]. Pirmasis Korano vertimas į lotynų kalbą, kurį Petras Garbingasis 1143 m. įsakė parengti Tolede, turėjo amžininkams suteikti ligi tol stigusios informacijos apie islamą ir sukurti pagrindą dvasiniams disputams. Drauge Petro Garbingojo (1094–1156) inicijuotas projektas buvo ir aštri Kryžiaus žygių kritika; savo nepritarimą jis taip suformulavo: „O aš jus [musulmonus] puolu ne ginklais, kaip itin dažnai daro mūsiškiai, bet žodžiais, ne prievarta, o protu, ne pykčiu, o meile“[26]. Musulmonų pasaulis į šį pirmąjį lotynišką Korano vertimą niekaip nereagavo.

Tačiau kultūrinių kontaktų balansas galėjo būti ir neigiamas, tai rodo 1249–1250 m. vykęs Prancūzijos karaliaus Liudviko IX Šeštasis kryžiaus žygis į Egiptą. Saracėnai paėmė į nelaisvę karalių ir kryžininkų kariuomenę, ir Europos viešuomenė tai išgyveno kaip traumą: juk karalius, kuriuo „buvo grindžiamas kolektyvinis kliovimasis natūralia pasaulio tvarka“, atsidūrė tikėjimo priešų rankose. Sunkios netektys, ligos ir badas savisaugos sumetimais paskatino kryžiaus žygyje dalyvavusį kronikininką sirą Jeaną de Joinville'į (1225–1317) specialiai susidomėti priešingos pusės gyvenimu; kronikininkas pripažino jos kitoniškumą, savarankiškumą, bet sykiu ir lygiavertiškumą bei taktinius gabumus, nors dėl to susvyravo jo paties etnocentrinis požiūris. Skaitant Joinville'į, kartais kyla įspūdis, kad islamas, iki tol laikytas nekultūra, stebėjimu sukauptomis žiniomis pakylėjamas į antikultūros lygmenį. Šiaip ar taip, pripažįstama, kad islamas yra kitokio pobūdžio sistema, tačiau jis ir krikščionybė turi bendrų bruožų[27]. Paleidus Liudviką IX ir kryžininkų kariuomenę laisvėn, Prancūzijos valdovas ir riteriai persikėlė į Palestiną. Aiškiai matyti, kaip pakito Joinville'io nuostatos – tai mokymosi proceso rezultatas; nuostatų pokyčio kulminacija – lygindamas kultūras, Joinville'is pabrėžia, jog Bagdado kalifo reikšmė prilygsta Romos popiežiaus reikšmei. Tokia minčių eiga reiškė viduramžiškosios pasaulio sanklodos decentralizaciją[28]. Joinville'io domėsyje glūdi emancipacinės užuomazgos, jis padėtį vaizduoja palyginti neutraliai ir mėgina klasifikuoti; kitokios yra Katalonijos pranciškonų vienuolio Raimundo Lulijaus pastangos teorijos srityje; apie 1300 m. jis siūlo steigti Rytų kalbų seminarus, idant būtų galima geriau perprasti mirtino priešo mentalitetą, mat priešą geriau pažinus, su juo galima efektyviau kovoti[29].

Krikščioniškuosiuose Vakaruose vyraujantis etnocentrizmas svetimumą interpretavo tapatumo formavimo požiūriu; kaip veiksmingi fak-

toriai tam buvo naudojami „prietarai, priešo įvaizdžiai, stigmos ir keistenybės“. Tačiau tada, kai persverdavo „empirinis patyrimas, o ne autoritetais grindžiamos tradicinės žinios“, svetimumas, kaip „interkultūrinio suvokimo objektas“[30], būdavo vertinamas tolerantiškai (bent jau būta tolerancijos užuomazgų) ir iš dalies objektyviai[31]. Svetimos kultūros, jos skirtingų normų ir vertybių sistemų, kitokių socialinių struktūrų ir gyvenimo formų suvokimas leido ne tik įžvelgti savosios, krikščioniškosios gyvenimo sanklodos ribotumą ir reliatyvumą, bet ir, pripažįstant tą kitoniškumą, užmegzti kultūrinius ryšius[32]. Vykstant šiam procesui, iš Antikos ir Biblijos paveldėtas rašytines geografijos žinias, tradicijas, autoritetu grindžiamą „topinę žiniją“ dažniausiai išstumdavo „stebėjimu įgytos žinios“, kurių įtikimumas rėmėsi savo ir akivaizdininkų išgyvenimų autentiškumu[33]. Kronikininkas Fulcheris Šartrietis († 1127), po Pirmojo kryžiaus žygio pasilikęs Šventojoje Žemėje, taikliai nusakė naująją situaciją: „Buvę vakariečiai, mes dabar pasidarėm rytiečiai... Mes jau pamiršom savo gimtąsias vietas... Kas buvo svetimšalis, tas dabar jau tarsi čionykštis“[34]. Apie šį akultūracijos procesą, kaip „tiesioginį ir ilgalaikį skirtingų kultūrų individų grupių kontaktą“, bei jo sąlygojamus „paliestai kultūrai būdingų elgesio ir mąstymo formų pokyčius“[35] galima spręsti iš pabirų pastabų arkivyskupo Vilhelmo Tyriečio († 1186) veikale *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*. Šia kronika Vilhelmas Tyrietis užginčijo tariamą nekrikščioniškojo pasaulio nereikšmingumą, nes jis į musulmonus žvelgė ne kaip į pagonis, o kaip į Dievą tikinčius žmones, be to, musulmonas jį domino kaip visas žmogus – jo dorybės ir nedorybės, jo gabumai ir nuveikti darbai. Tokia „neformali tolerancija“ – kitaip negu vyraujantys lotynų popiežinės Bažnyčios vaizdiniai – žadino mintį, kad bendroje teisės ir pasaulio struktūroje musulmonai teisės požiūriu lygūs krikščionims. „Vilhelmas nedvejodamas pripažino priešiškiesiems kaimynams teisę į tėvynę, laisvę, nuosavybę ir šeimą net tada, kai musulmonų bendruomenės teritorinį ar komunalinį suverenitetą varžė ar pažeisdavo krikščionių kariuomenė...“ Pripažinti, kad tikėjimo priešai siekia panašių interesų kaip ir krikščioniškieji Vakarai, „to meto sąlygomis buvo politinis ir intelektinis žygdarbis“[36]. Prietarai ir verdiktai, persekioję šią didžiai įtartiną kroniką, po 1300 m. ją nugramzdino užmarštin.

Didelis asimiliacijos ir akultūracijos laipsnis būdingas Marko Polo kelionės po visą Aziją aprašymui. Stebėjimais pagrįstos jo geografinės žinios pasižymi itin aukšta diferencijavimo kokybe, nes Markas Polas prekybinėse ir diplomatinėse misijose nuo jaunumės buvo išsiugdęs gebėjimą

išgyventi kitoniškumą. Be to, „išsilaisvinus iš krikščioniškosios kosmologijos ir jos diskriminacinių priešo įvaizdžių, pažinimo poreikis tapo daug lankstesnis bei aprėpesnis“[37]. Markas Polas ypač išplėtė geografinius savo epochos horizontus, tačiau jo kelionės aprašymas neatitiko nei jo skaitytojų, nei krikščionių visuomenės, orientuotos į tradicijos, auklėjimo ir pasaulio sandaros vaizdinius, mąstymo modelio, todėl daugelis amžininkų jį laikė melagiu ir apgaviku[38].

Burgundijos kunigaikščiui Pilypui Gerajam tarnavęs, iš Pietų Prancūzijos kilęs Bertrandonas de la Brocquiere, kuris 1432–1433 m. Šventosios Žemės išžvalgymo dingstimi leidosi į maldingą kelionę, neslėpdamas susižavėjimo taip kalba apie „kitų“, t. y. turkų, gyvenimo būdą: „Jie labai paslaugūs bendraudami vieni su kitais, tai garbingi žmonės. Dažnai esu matęs, kad, mums valgant ir vargšui einant pro šalį, šis buvo kviečiamas drauge su mumis pavalgyti – o mes taip tikrai niekada nedarytume“[39]. Didelį įspūdį jam padarė paviešėti jį priėmusių šeimininkų religinė tolerancija, jis gailėjo vergų rinkoje pardavinėjamų žmonių.

Niurnbergo patricijus Gabrielis Tetzelis 1465–1467 m. lydėjo čekų didiką Leoną iš Rožmitalio į diplomatinę kelionę po Europos valdovų rūmus, kuria buvo siekiama sutelkti Vakarų bendruomenę didėjančios turkų grėsmės akivaizdoje. Didžiumoje jo kelionės aprašymo, skirto svetimam pasauliui, vaizduojamas Iberijos pusiasalis ir jo vakarinėje pakrantėje esantis Finistero kyšulys. Tetzelis pasižymi tuo, kad imasi „subjektyvaus grynai asmeninės patirties aprašymo, kurį mažai varžo religiniai saitai“. Ši kelionė į Viduramžių pasaulio periferiją sykiu rodo ir Viduramžių mąstymo ribas[40]. Nei Rožmitaliui, nei Tetzeliui nerūpėjo išbandyti save etiniu ar herojiniu požiūriu – o tai būdinga brandiesiems Viduramžiams; pagrindinė šios kelionės tendencija buvo *curiositas*, žmogiškas smalsumas. „Taip reiškiasi siekimas savo akimis išvysti svetimus, iki šiolei tabu laikytais dalykus“, o tai liudija, jog gimsta tokia epochos dvasia, kuriai būdingas didelis domėjimasis gamtamoksliniais ir geografiniais atradimais[41]. Šį racionalizavimo ir dievotumo traukimosi į individualaus Dievo patyrimo sritį procesą Maxas Weberis įvardijo kaip „pasaulio atkerėjimą“[42].

3. Kitoniškumo savosios kultūros viduje, „savojo svetimumo“ esama kiekvienoje visuomenėje; šiuo atveju socialinis svetimumo komponentas aiškiai matyti. „Normatyviniam svetimumui“ būdingas vienas esminis bruožas: „tai instrumentas, naudotas valdžios kūrimo procese“, – žmonės

padaromi „svetimi“, atėmus iš jų tam tikras teises ir pareigas. Tiesa, šie paribio atstovai, kaip normatyviniai svetimieji, skatina narių tapatinimąsi su savo grupe, tačiau jie iš tikrųjų yra svetimi grupei, su kuria ligi tol buvo susiję[43]. Kitoniškumo savosios kultūros viduje sąvoka lygiai taip pat taikytina kitoniškumui krikščioniškojo Vakarų pasaulio viduje, ypač randantis „ikinacionalinei sąmonei“; jos ištakos – Europos tautose įsišaknije prietarai ir neprielankumas[44]. XII a. pradžioje, padidėjus mobilumui, visoje Europoje suintensyvėjo sąlytis su kitomis etninėmis ir lingvistinėmis grupėmis; tai būta proceso, kuris, „nepaisant bendros religijos, nepaisant lotynų kalbos“, ypač „dėl būdo ir papročių kitoniškumo, dėl skirtingų tautinių kalbų, dėl skirtingų šventųjų garbinimo“ nesuartino žmonių. Jokūbo Vitriečio († 1240) Europos „Nacionalinių ydų kataloge“ talpinami diferencijuoti, kandūs ir tikslūs stebėjimai, liečiantys iš įvairių žemių kilusių studentų priešingybes[45], o Otokaras Štirijietis savo *Eiliuotoje Štirijos kronikoje* vykusiai susiejo savosios žemės ir imperijos gyventojo savimonę ir sykiu primygtinai pabrėžė nacionalinius vertybinius sprendimus[46]. Visąlaik atrodo, kad XII šimtmetyje Vakarų autoriai į turtingiausią ir civilizacijos požiūriu gerokai pranašesnį bizantiečių „lygį“ žiūrėjo kaip į „savą svetimumą“, nors šie irgi priklausė krikščionių pasauliui. „Basilėjo rūmai, priėmimai ir jų ceremonialas, visų pirma susodinimo tvarka, rūmininkai, apdarai, žaidimai, parodyti kryžiaus žygio dalyviams“, bylojo apie neregėtus, svetimus mastelius[47].

Svetimų elementų įsivyravimo problemą „su nepaprastu aštrumu ir vylingu humoru“ aptaria rinkinio *Seifried Helbling* (1283–1300) autorius. Šiame penkiolikos eilėraščių rinkinyje, išjuokiančiame to meto epochą, *Helblingo* autorius stoja prieš Habsburgus ir jų svetimšalius šalininkus, pirmiausia prieš švabus, kurie, priklausydami karaliaus Albrechto I (valdė 1298–1308) palydai, valdžią Austrijoje laikė savo rankose bei užėmė įtakingus valstybinius postus. Habsburgai ir jų patarėjai be užuolankų ir agresyviai puolami dėl krašto išnaudojimo, smerkiama pragaištinga svetimųjų įtaka ir pavyzdingų senųjų krašto papročių nykimas[48]. Polinkis atmesti visa, kas svetima, verčia anglų kronikininką Johną Readingą (1588–1667) prancūzų riterių pralaimėjimą prie Crécy 1346 m. aiškinti kaip Dievo bausmę už tai, kad anglai pasidavė svetimai prancūziškai rūbų madai ir ėmė dėvėti trumpus apdarus su pabrėžta talija[49]. Už moralinį Florencijos nuosmukį Dante verčia kaltę svetimšaliams, godšiems atėjūnams, o XV a. lionietis Symphorienas Champier kaltina „svetimtaučius“, kad šie netašyti ir sėja ydas bei sumaištį[50]. Ūkinis kitoniš-

kumo aspektas reiškiasi nepasitikėjimu svetimaisiais, svetimšalių baime ir netramdomu priešiškumu. XV a. Paryžiaus miesto ūkio imlumas gerokai smuktelėjo, atvykėlių srautą teko riboti, vidinė įtampa tarp amatininkų, prekeivių ir stambių prekybininkų labai padidėjo. Visiems, kuriems dabar grėsė skurdas ir kurie turėjo būti remiami teritorinių arba profesinių visuomeninių organų, „buvo būdingas vis didėjantis nepasitikėjimas svetimaisiais, pavojingais konkurentais", sykiu ir priešiškumas, sumišęs su vargšų ir valkatų baime[51].

Neturėdami nuolatinės gyvenamosios vietos, gimtosios pastogės ir būdami kone visiški beteisiai, valkatos ir klajūnai buvo atskirti nuo visuomenės[52]. Būdingi šių asmenų ar grupių požymiai yra kitoks elgesys ir socialinė dezintegracija[53]. 1484–1486 m. Teseo Pini parašė *Speculum cerretanorum*, sukčių veidrodį, ir nuo tada ėmė kurtis „klajūnų internacionalas", kuriam priklausė apsišaukėliai gydytojai, tepalų pardavinėtojai, simuliantai, apsimetėliai maldininkai, apsišaukėliai šventieji, relikvijų prekijai ir užkietėję šuleriai[54].

Be vagysčių, tipišku profesionalių sukčių nusikaltimu tampa apgaudinėjimas lošiant, o XV a. viduryje Prancūzijoje galima aptikti organizuoto nusikalstamumo užuomazgų[55].

Elgetos, įtartinos kilmės žmonės, kurių elgsena buvo siejama su ydomis ir nusikaltimais, irgi yra „savojo svetimumo" dalis. XV a. pabaigoje mėginta „preventyviai griebtis represinių priemonių bei judėjimo laisvės atėmimo" ir elgetas priversti imtis darbo. Be to, restriktyvios elgetaujančių vienuolių ordinų regulos XIV ir XV a. siekė, kad „tikrieji", padorūs vargšai būtų aiškiai skiriami nuo profesionalių elgetų klajoklių[56].

„Svetimas" teigiama prasme, A. Vauchezo požiūriu, Viduramžiais buvo šventasis, savo antgamtine galia daręs įvairiopą poveikį. Dėl savo gyvenimo būdo bei dėl to, kad gyveno ne visuomenėje, jis buvo aukščiausias autoritetas. „Dažnai kilę iš visuomeninio ir kultūrinio elito, Dievo tarnai, šiaip ar taip, buvo svetimi paprastiems žmonėms. Askezė juos iškeldavo į antžmonių lygmenį ir dar labiau juos atskirdavo"[57].

IŠNAŠOS

[1] P. J. BRENNER, Der Reisebericht in der deutschen Literatur: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 2. Sonderheft (1990), 26 – [2] M. HARBSMEIER, Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen: Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte, sud. A. MACZAK/H. TEUTEBERG, Wolfenbüttel 1982, 1–20, 15 – [3] P. J. BRENNER, Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungs-

form in der Geschichte des Reiseberichts: Der Reisebericht, sud. P. J. BRENNER, 19 – [4] KNEFELKAMP, Reiz des Fremden, 292 – [5] BRALL, 121– [6] KNEFELKAMP, Reiz des Fremden, 292 – [7] BRALL, 120; OHLE, 26 – [8] HENISCH, 104 – [9] RITTNER, 77–79; plg. taip pat F. HASSAUER, Volkssprachliche Reiseliteratur. Faszination des Reisens und räumlicher ordo: La Littérature historiographique des origines à 1500, I (Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters XI/1), Heidelberg 1986, 265 ir t. – [10] BRALL, 133 – [11] KNEFELKAMP, Reiz des Fremden, 292 ir t. – [12] HASSAUER, Bd. I, 145 – [13] POCHAT, 65 ir t. – [14] BRALL, 120; A.-D. VAN DEN BRINCKEN, Das geographische Weltbild um 1300: Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 6 (1989), 19; TA PATI, Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 24 (1968), 120, 175; TA PATI, „...ut describeretur universus orbis". Zur Universalkartographie des Mittelalters: Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters, sud. A. ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia 7), Berlin 1970, 249–278, 254; P. JOHANEK, Weltbild und Literatur. Fiktive Geographie um 1300: Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 6 (1989), 97–108 – [15] HASSAUER, Volkssprachliche Reiseliteratur, 268 – [16] SIMEK, 111; CH. KRÖTZL, Wallfahrt und „Ferne": Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 14 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Kl. 592), Wien 1992, 219–235, 228 – [17] J. M. PLOTZEK, Mirabilia mundi: Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog des Schnütgen-Museums, sud. A. LEGNER, Köln 1985, 110 – [18] SIMEK, 114 ir t., 117 – [19] BRALL, 122 – [20] SIMEK, 121 – [21] OHLE, 94 – [22] HASSAUER, Volkssprachliche Reiseliteratur, 265; BRENNER, Erfahrung der Fremde, 19 – [23] BITTERLI, Alte Welt, 17 – [24] J. GAUSS, Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen: Saeculum 19 (1968), 362–389, 363 – [25] M.-A. LADEROQUESADA, Cid.: Lexikon d. Mittelalters 2, 1983, 2079 – GAUSS, 377 – [26] L. HAGEMANN, Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea mediaevalia 17), Berlin 1985, 45–58, 48, 55 ir t., cit. 49 – [27] HASSAUER, Volkssprachliche Reiseliteratur, 277 ir t. – [28] RITTNER, 106 ir t., 114–116, 131 ir t., 135, 138 ir t. – [29] GANZ-BLÄTTLER, 213 – [30] BRENNER, Erfahrung der Fremde, 16 – [31] J.-D. MÜLLER, Curiositas und Erfahrung der Welt im frühen deutschen Prosaroman: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, sud. L. GRENZMANN/K. STACKMANN, Stuttgart 1984, 252–271, 261– [32] HASSAUER, Volkssprachliche Reiseliteratur, 272 – [33] HASSAUER, Volkssprachliche Reiseliteratur, 269 ir t. – [34] Cit. pagal R. SCHWINGES, Wilhelm von Tyrus. Vom Umgang mit Feindbildern im 12. Jahrhundert: Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift f. F. Graus, Sigmaringen 1992, 155–169, 158 – [35] BITTERLI, Alte Welt, 52 – [36] SCHWINGES, Wilhelm von Tyrus; ATIYA, 114; TELLENBACH, 301 ir t. – [37] HASSAUER, Volkssprachliche Reiseliteratur, 280 ir t. – [38] WITTKOWER, 151 ir t.; Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 7, Berlin 1989, 771 ir t. – [39] Citatą pateikia GANZ-BLÄTTLER, 184, 200 ir t. ; H. KOLB, Kreuzzugsliteratur – Das Wunderbare und die Reichtümer des Orients: Propyläen Geschichte der Literatur II. Die mittelalterliche Welt 600–1400, Frankfurt 1982, 483–503, 499 – [40] M. STOLZ, Die Reise des Leo von Rozmital. Wandlungen der Pilgeridee in einem deutschen Bericht des Spätmittelalters: Deusche Jakobspilger, sud. HERBERS, 97–121, 99 ir t., 118 ir t. – [41] STOLZ, 120 ir t. – [42] W. HAUG, Wandlungen des Fiktionalitätsbewußtseins vom hohen zum späten Mittelalter: Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200–1500, sud. J. F. POAG/ TH. C. FOX, Tübingen 1989, 1–17, 2, 4–6 – [43] OHLE, 27, 29 – [44] L. SCHMUGGE, Über

„nationale“ Vorurteile im Mittelalter: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 38 (1982), 439–463, 443, 459 – [45] SCHMUGGE, 443, 448, 455 ir t. – [46] F. GRAUS, Nationale Deutungsmuster der Vergangenheit in spätmittelalterlichen Chroniken: Nationalismus in vorindustrieller Zeit, sud. O. DANN, München 1986, 37–53, 48 – [47] R. HIESTAND, Kreuzzug und höfisches Leben: Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen, sud. KAISER/MÜLLER, 177–209, 192 ir t. – [48] LIEBERTZ-GRÜN, 49, 52 – [49] H. KÜHNEL, Kleidung und Gesellschaft im Mittelalter: Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung, sud. H. KÜHNEL (Kröners Taschenausgabe 453), Stuttgart 1992, XXVI–LXIX, XLII – [50] J. ROSSIAUD, Der Städter: Der Mensch des Mittelalters, sud. J. LE GOFF, Frankfurt 1989, 156–197, 163 – [51] J. ROSSIAUD, Prostitution, Sexualität und Gesellschaft in den französischen Städten des 15. Jahrhunderts: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit, sud. PH. ARIÈS/A. BEJIN, Frankfurt 1984, 97–120, 115 ir t. – [52] F. GRAUS, Die Randständigen: Unterwegssein im Spätmittelalter, sud. P. MORAW (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 1), Berlin 1985, 93–104, 95 ir t. – [53] R. JÜTTE, Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gaunertums zu Beginn der Neuzeit, Köln 1988, 28 ir t. – [54] H. BOEHNCKE, Die Austreibung der Fahrenden: TAS PATS/R. JOHANNSSMEIER, Das Buch der Vaganten. Spieler, Huren, Leutbetrüger, Köln 1987, 55 ir t., 58 – [55] R. JÜTTE, Die Anfänge des organisierten Verbrechens. Falschspieler und ihre Tricks im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit: Archiv f. Kulturgeschichte 70 (1988), 1–32, 4, 10 – [56] M. MOLLAT, Bettlerwesen 3: Lexikon d. Mittelalters 2, 1981, 3; TAS PATS, Die Armen im Mittelalter, 211 ir t. – GEREMEK, Geschichte der Armut, 53 ir t. – [57] A. VAUCHEZ, Der Heilige: Der Mensch des Mittelalters, sud. J. LE GOFF, Frankfurt 1989, 340–373, 365.

BIBLIOGRAFIJA

H. AHRWEILER (Sud.), L'image de l'autre, Stuttgart 1984 – G.-H. ALLARD (Sud.), Aspects de la marginalité au Moyen Age, Montreal 1975 – A. S. ATIYA, Kreuzfahrer und Kaufleute. Die Begegnung von Christentum und Islam, Stuttgart 1964 – H. BRALL, Imaginationen des Fremden. Zu Formen und Dynamik kultureller Identitätsfindung in der höfischen Dichtung: G. KAISER (Sud.), An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters, München 1991, 115–165 – Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, aus den arabischen Quellen ausgewählt und übers. v. F. GABRIELI, München 1973 – U. GANZ-BLÄTTLER, Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320–1520), Tübingen 1990 – B. GEREMEK, Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350–1600), Paris 1980 – F. HASSAUER, Extensionen der Schrift. Textualität, Ritual und Raumvollzug im Mittelalter. Das Paradigma Santiago de Compostela, spausdinama – B. A. HENISCH, Fast and Feast. Food in Medieval Society, University Park/London 1976 – F. IRSIGLER/A. LASSOTA, Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Randgruppen und Außenseiter in Köln 1300–1600, Köln 1984 – Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte, sud. K. HERBERS, Tübingen 1988 – Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters, sud. D. HUSCHENBETT/J. MARGETTS, Würzburg 1991– Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200, sud. G. KAISER/J.-D. MÜLLER, Düsseldorf 1986 – M. KEEN, The Outlaws of Medieval Legend, London 1977 – A. KHATTAB, Das Bild der Franken in der arabischen Literatur des Mittelalters, Göppingen 1989 – U. KNEFELKAMP, Der Reiz des Fremden in Mittelalter und früher Neuzeit. Über Neugier und

Wissen europäischer Reisender: Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 15 (Sitzungsberichte d. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 596), Wien 1992, 293–321 – J. KODER/TH. WEBER, Liutprand von Cremona in Konstantinopel, Wien 1980 – J. KUOLT/H. KLEIN-SCHMIDT/ P. DINZELBACHER (Sudarytojai), Das Mittelalter – unsere fremde Vergangenheit, Stuttgart 1990 – U. LIEBERTZ-GRÜN, Das andere Mittelalter. Erzählte Geschichte und Geschichtskenntnis um 1300, München 1984 – A. McCALL, The Medieval Underworld, London 1979 – M. MOLLAT, Die Armen im Mittelalter, München 1984 – G. POCHAT, Der Exotismus während des Mittelalters und der Renaissance, Stockholm 1970 – V. RITTNER, Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter. Kreuzzüge im Licht einer mittelalterlichen Biographie, Köln 1973 – PH. SENAC, L'image de l'autre. L'occident médiéval face à l'Islam, Paris, 1983 – K. SIMEK, Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992 – R. CH. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrrus, Stuttgart 1977 – R. WITTKOWER, Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance, Köln 1984 – Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, sud. A. ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia 17), Berlin 1985.

Harry Kühnel

1. Lemiamą reikšmę mūsų temai turi faktas, kad, 1453 m. turkams užėmus Konstantinopolį, Romos imperija galutinai žlugo ir kad Europa, ligi tol buvusi viduramžiška, užuot ir toliau puoselėjusi ideologiją, jog Dievo pavedimu būtina naikinti priešus musulmonus, dabar turėjo rūpintis, kaip apsisaugoti nuo turkų keliamos grėsmės, taigi buvo priversta trauktis į gynybines pozicijas[1]. Dėl to eurocentrinė laikysena pasidarė visiškai nebeįmanoma, kitaip tariant, domėjimasis svetimais kraštais ir svetimšaliais tapo gyvybine būtinybe.

Susidūrimų su Azijos tautomis – hunais, avarais, mongolais ir totoriais – Rytų Europos regione jau būta vėlyvosios Antikos laikais bei per visus Viduramžius, vis dėlto tie pavojai per palyginti trumpą laiką būdavo pašalinami taip, kad Europa nenukentėdavo, tačiau santykiai su turkais susiklostė visai kitaip[2]. Iš niekam nežinomos stepių tautos, gyvenusios Mažojoje Azijoje, turkai per daugelį šimtmečių išaugo iki didžiulės karinės galybės, o dėl savo religinio fanatizmo, karo technikos ir valdymo formos (autokratinė centrinė valdžia) buvo pranašesni; tik nuo XVII a. jų pranašumui įstengta sėkmingai pasipriešinti (princas Eugenijus 1715 m.), netgi pereinant į energingą kontrapuolimą[3]. Peteris Millaras neseniai paskelbė įtikinamą tezę, kad tik dėl turkų grėsmės galėjo susiformuoti rudimentinis bendros Europos tapatybės jausmas, o tai reikštų, kad „svetimybė“ Naujųjų amžių raidoje atliko gana konstruktyvų uždavinį[4].

Turkai atstovavo religijai ir kultūrai, kuri daugeliu atžvilgių buvo priešinga krikščionybei, tad jų pasirodymas Europos valdose dažnai laikytas Dievo rykšte[5]. Tačiau dėl to, kad buvo susiję su Rytais ir kad mūšių laukuose buvo laimėję stebėtinų pergalių, jie kėlė pagarbą, tad neretai XV a. pabaigos politiniuose traktatuose aptinkame loginių paradoksų[6]. Politiniu požiūriu su turkais netrukus imta bendradarbiauti, rūpintis, kad nenutrūktų prekyba prabangos reikmenimis, iš kurios pirmiausia pelnėsi Venecija ir Genuja. Be to, Otomanų imperija tiesiog neišvengiamai būdavo įtraukiama į politinius žaidimus, daugsyk mėginta užsitikrinti Konstantinopolio paramą Europos politikos arenoje. Šiuo požiūriu pirmavo Medičiai, tačiau ir Prancūzija 1536 m. buvo sudariusi sąjungą su turkais prieš savo varžovus Habsburgus[7].

Vis dėlto nuo pat pradžių vyravo įvaizdis pavojingo turko, kurio Europai derėtų pasisaugoti[8]. Aforizmų autorius Michelis Beheimas (1416 – apie 1475) karštai puolė priešus, ragindamas kilti prieš juos į Kryžiaus žygį[9]. Tokios propagandinės medžiagos (tai ypač pasakytina apie 1454 m. išleistą „Turkų kalendorių" bei kitas didaktines kalbas) aptinkama visur; ji atspindi baimę, kuri apėmė Europą, 1453 m. kritus Konstantinopoliui, ir labiausiai įsigalėjo XVI a.[10]

Tačiau tuo pat metu įvairūs autoriai, pasakodami apie egzotiškąją Pietryčių tautą, kalbėjo veikiau neutraliai ar net teigiamai. Niurnbergietis Hansas Roșenplutas (apie 1400 – apie 1470) sukūrė „Giesmę apie turkus", kurioje pavojus iš principo suvokiamas tik kaip stimulas supurtyti ir pažadinti senąją imperiją bei paraginti žmones taisytis[11]. Joje turkai – nebe grėsmė, o reformos, kurios šaukiasi vėlyvųjų Viduramžių visuomenė, katalizatoriai[12].

Net keldami grėsmę Europai, turkai įkūnijo patrauklią egzotiką, todėl bent jau buvo įdomūs[13]. Turkų tapatinimas su seksualiniais gašlūnais ir laisvosios meilės atstovais visiškai atitinka visuotinai pastebimą tendenciją į svetimus kraštus perkelti savo nepatenkintų troškimų ir geismų išsipildymą[14]. XVI a. į osmanus žvelgta tik pro tokius erotiškai nuspalvintus akinius – ir juos niekinant, ir jų bijantis ar net su pagarba žvelgiant[15]. Šis įspūdis veik nekito net Švietimo epochoje ir dar vėliau, Naujųjų amžių pradžioje; tai liudija Glucko opera *Mekos piligrimas* (1767), operetė *Smirnos pirklys* (1771), Jommelli'o *La schiava liberata* (1768), o ypač Mozarto opera *Pagrobimas iš seralio* (1782)[16]. Beje, į turkų haremo pasaulį žiūrėta su didžiausiu smalsumu, bet sykiu ir su panieka. Pirmąsias tikslias žinias apie tokį moteryną pateikė moteris, ledi Mary Wortley Montagu (1689–1762), laiškuose iš Turkijos savo draugams; toje šalyje jos vyras tarnavo pasiuntiniu[17]. Tiesa, ji pasakoja praktiškai tik apie tai, kaip įrengtos moterų patalpos, kokie moterų apdarai, papuošalai ir kokios moterys gražios. Priešingai, tik XIX a. turkų rūmų kultūra pradėta tapatinti su prabanga ir nežabotu geidulių tenkinimu, dėl to dar ir dabar egzotika mažne automatiškai prilyginama erotikai[18]. Mokslinis literatūrinis domėjimasis Rytais, būdingas Goethe's *Vakarų–Rytų divanui* (1814–1820), buvo greičiau išimtis, nekeitusi bendro geidulingų Rytų įspūdžio.

Seksualinis slopinimas ir priverstiniai moralinės elgsenos modeliai net XX a. visuomenėse kompensuojami, leidžiantis į tolimą užsienį, dažniausiai į Pietų kraštus (atostogos Tailande), kur tikimasi rasti pirmykštę

žmonių sambūvio būklę (laisvąją meilę). Šiandien tebegyvuojantį nepalankų požiūrį į turkus lemia ne tik kultūrų kontrastas; iš dalies jis aiškintinas ir tuo, kad musulmonai turkai asocijuojami su egzotiška seksualine morale[19].

Kita vertus, Turkijos politinė raida, prasidėjusi XVIII ir XIX a., leidžia teigti, kad su šia galybe išmokta bendrauti, nors Osmanų imperijos vienybė buvo pradėjusi irti (o gal ši aplinkybė kaip tik buvo palanki). XIX a. Turkija prarado svetimumo aureolę ir buvo pripažinta kaip viena iš pasaulio politiką lemiančių didžiųjų galybių.

Pralaimėjusi Pirmajame pasauliniame kare, Turkija smuktelėjo iki palyginti nereikšmingos politinės jėgos ir Vakarų Europai vėl pasidarė svarbi tik tada, kai, prasidėjus „ūkio stebuklui" Vakarų Vokietijoje, ši šalis šeštojo dešimtmečio viduryje nusisamdė daug vadinamųjų „užsieniečių darbininkų" daugiausia iš Viduržemio jūros kraštų. Jau 1964 m. į Vokietiją atvyko milijoninis užsienietis darbininkas (portugalas), 1972 m. jų buvo daugiau negu du milijonai, tad 1984 m. verbavimas buvo oficialiai nutrauktas. Po 1984 m. šis skaičius vėl sumažėjo iki 1 593 000. Turkai nuo pat pradžios sudarė didžiausią grupę, tačiau dėl pernelyg didelio kultūrinio ir religinio skirtingumo nuo vietos gyventojų jie netrukus susidūrė su itin smarkiu pasipriešinimu. Nors nuo aštuntojo dešimtmečio ūkio krizės ir technologinės revoliucijos sumažino darbo jėgos poreikį, viena vertus, bendras užsieniečių skaičius Vokietijos Federacinėje Respublikoje padidėjo nuo 2, 3 milijono 1966 m. iki 4, 6 milijono 1987 m., antra vertus, augo neapykanta užsieniečiams[20]. Šias priešiškas nuotaikas didino ir tai, kad vokiečių gimstamumas nuolat mažėjo, o užsieniečiai darbininkai vis dažniau kvietėsi Vokietijon savo šeimas arba kūrė naujas ir pradėjo nuolatinai kurtis krašte[21]. Tad turkai Vokietijoje yra vienintelė užsieniečių grupė, kuri nuo 1984 m. gana smarkiai gausėja ir nuo 1990 m. buria apytikriai 1 612 000 žmonių, nors gyvenimas svetur jiems anaiptol nepalengvėjo nei ekonominiu, nei politiniu, religiniu ir kultūriniu požiūriu[22].

1990 m. spalio mėnesį atkūrus vieningą Vokietiją, visur prasiveržė atviras smurtas prieš svetimšalius, tačiau labiausiai nuo jo teko kentėti Afrikos ir Azijos pabėgėliams bei užsieniečiams darbininkams; vis dėlto ir šiuo atveju galima teigti, kad socialinės ekonominės ir psichologinės priežastys yra tos pačios, kaip ir kalbant apie turkus[23]. Neapykanta svetimšaliams ir toliau tvinksta, nors oficialiuose užsieniečius remiančiuose pareiškimuose tvirtinama, kad taip nėra. Konfrontacija su turkų kultūra

ligi šiol neįžiebė mažne jokios integracijos, tačiau lygiai tas pat pasakytina ir apie Šiaurės Afrikos arabus Prancūzijoje, indus Anglijoje bei kitas mažumas Europoje. Kaip ligi šiol buvo peikiamas rasizmas Jungtinėse Amerikos Valstijose, taip Europa turi pripažinti, kad ji neišmoko tolerantiškai ir humaniškai elgtis su žmonėmis iš svetimų kraštų[24].

2. Ispanų karūnai 1492 m. užkariavus Granadą, drauge prasidėjo naujas žydų tautos kančių istorijos tarpsnis, nes ir jie, ir musulmonai (moriskai) buvo priversti rinktis: arba pereiti į krikščionybę, arba palikti kraštą. Tiesa, užėmus Granadą, musulmonams iš pradžių buvo suteikta tikėjimo laisvę, tačiau didysis inkvizitorius Francisco Ximénez de Cisneros valdančiajai dinastijai išaiškino, kad pagonims duotų pažadų neprivalu tesėti. Todėl 1499 m. karalienė Izabelė Granados musulmonams išleido religijos ediktą, sukėlusį lemtingas pasekmes; 1502 m. jis įsigaliojo visoje Kastilijoje bei Leone ir musulmonai praktiškai buvo priversti emigruoti[25].

Neginčytina, žydų likimas Viduramžiais buvo perdėm sunkus, jie privalėjo gyventi getuose, tačiau, jei neimsime domėn retų pogromų, tai, pavyzdžiui, Vokietijoje jie buvo globojami imperatoriaus ir jų gyvenimas buvo palyginti saugus. Nustatyta, kad būta net tam tikrų kultūrinių ryšių, taip pat pripažįstama, kad krikščionių ir žydų bendruomenių skirtumas miestuose XI–XIV a. buvo ne taip ryškiai pabrėžiamas, kaip Naujųjų amžių pradžioje[26]. Tačiau pirmieji padėties blogėjimo ženklai buvo 1215 m. Laterano IV Susirinkime priimti prieš žydus nukreipti nutarimai. Nuo XII–XIII a. įtampą padidino ekonominiai pokyčiai, kai krikščionys pradėjo konkuruoti su žydų bankininkais ir prekybininkais, nes nebelabai paisė draudimo imti palūkanas. Nereikėtų pamiršti ir saviizoliacijos proceso (getas), nes, regėdamos jaunajai kartai daromą kultūrinį spaudimą, žydų bendruomenės siekė išsaugoti savo kultūrinį savarankiškumą. Jį lydėjo kaltinimai ritualinėmis žmogžudystėmis ir kitais tariamais nusikaltimais; tai iš dalies galima paaiškinti kad ir didžiosiomis 1347–1351 m. maro epidemijomis bei poreikiu rasti atpirkimo ožį, iš dalies – smarkia ūkine konkurencija[27]. Nuo vėlyvųjų Viduramžių žydai Europoje, ypač Vokietijoje, patyrė žiaurią demonizaciją ir kriminalizaciją[28], nes jau nė žemių valdovų teikiama teisinė parama nebegalėjo užgesinti visuotinės, plačiuosius gyventojų sluoksnius apėmusios pogromų nuotaikos[29].

Viena iš antisemitizmo kulminacijų[30] buvo pasiekta prieš pat Refor-

maciją, o vėliau visuomenėje susikaupusi įtampa galėdavo išsilieti senųjų Bažnyčios institucijų puolimu. Taigi „svetimoji" mažuma atliko žaibolaidžio funkciją ir turėjo kentėti dėl to, kad vėlyvųjų Viduramžių pasaulyje vyko dramatiškos pervartos[31]. Ne visi refomatoriai buvo nusiteikę antisemitiškai, tačiau Martinas Lutheris niekados nevengė reikšti savo karingo nusistatymo tikėjimo priešų atžvilgiu[32]. Įdomu pastebėti, kad daugelį jo tezių ir retorinių formulių tiesiogiai pasisavino antižydiška nacionalsocialistų mąstysena[33].

Išguitųjų žydų klajonių keliai po Europą ir už jos ribų itin iškalbingai byloja apie paskirų kultūrų mentaliteto struktūras. Ispanijos žydai, po 1492 m. leidęsi ieškoti naujos priebėgos, buvo maloniai priimti Osmanų valstybėje, mat drauge atsinešė ir gausias amatų, mokslo, medicinos ir meno žinias, kurios formavo į Naujuosius amžius žengiančią Europą. 1517 m. turkams užkariavus Egiptą ir Palestiną, Portugalijos ir Ispanijos žydai (*sefardim*) irgi ten plūstelėjo. XVI a. pradžioje trumpą laiką žydus priglobdavo Šiaurės Italija, bet jau devintame dešimtmetyje jie neteko ir šios priedangos, tad jie buvo priversti keliauti toliau. Antverpenas ir Hamburgas irgi priglaudė daug pabėgėlių, čia susikūrė stambūs Portugalijos žydų (*marranos*) kultūros centrai. Į tokius kraštus, kaip Anglija, Prancūzija, Sicilija ir Neapolis, Danija, Švedija ir Norvegija, žydams kelias apskritai buvo užkirstas, o Lenkijoje ir Čekijoje jų koncentracija buvo pati didžiausia[34]. XVI a. pabaigoje šimtmetinė žydų kultūros tradicija Ispanijoje buvo visai sunaikinta, tačiau inkvizitoriai tebeieškojo tariamųjų *conversos*. Dėl ištisų Pietų ir Centrinės Amerikos tautų sunaikinimo svetimųjų baimė neapsakomai išplito, nors būtent minėtuose kraštuose susimaišius rasėms radosi nauja žmonių atmaina[35].

Nuo 1648 m., kai Ukrainos kazokai sukilo prieš juos valdžiusius lenkus, ten politinė padėtis kone apsivertė aukštyn kojomis. Dabar žydai, kaip artimi lenkų kunigaikščių patarėjai, kentė kazokų persekiojimus ir masiškai bėgo atgal į Europą, kur, ypač Vokietijoje, vėl buvo priimami. Pasibaigus Trisdešimties metų karui, šioje šalyje susidarė valdžios vakuumas, kurį užpildė daugybė nykštukinių valstybėlių valdovų. Saksonija ir Brandenburgas ir toliau neįsileido žydų, tačiau pabėgėliai galėjo kurtis mažosiose kunigaikštystėse, o dėl didelių pokario laikų poreikių – klestėti. Daug žydų, antai Josephas Oppenheimeris (1698/1699–1738, pramintas „Jud Süß"), išgarsėjo kaip rūmų žydai ir įgijo didelę politinę įtaką. Tiesa, 1670 m. žydai vėl buvo išvaryti iš Vienos ir Žemutinės Austrijos, tačiau dabar jiems atsivėrė Brandenburgo ir Berlyno vartai. Am-

sterdamas plačiai išgarsėjo kaip Ispanijos ir Portugalijos žydų kultūros centras (Spinoza). XVII šimtmečio gale žydai grįžo net Anglijon, o iš visų Skandinavijos šalių tik Norvegija dar ilgus XIX amžiaus dešimtmečius jų neįsileido.

Tačiau konservatyvią bažnytinę politiką atgaivinusiose Italijos valstybėse vėl imta persekioti žydus. 1775 m. popiežiaus Pijaus VI paskelbtas ediktas *Edditto sopra gli ebrei* laikomas ypač restriktyviu; toks įsakymas galėjo pasirodyti tik Viduramžiais[36]. Marija Teresė 1745 m. ryžosi išvyti žydus iš Čekijos, tačiau diplomatiniais kanalais įsikišus Anglijai ir Olandijai šis įstatymas po metų buvo atšauktas. Švietimas atkakliai kovojo su antisemitizmu, tačiau žydų padėčiai niekada nebuvo lemta visai pasitaisyti[37]. Prancūzijos revoliucijos metais buvo paskelbta visiška žydų emancipacija; nėt Napoleonui pralaimėjus ji nebuvo atšaukta nei pačioje Prancūzijoje, nei tokiuose kraštuose, kaip Belgija ir Olandija. Tačiau dar 1818 m. žydai vyti iš Bremeno, Liubeko ir kitų vietų.

Nors XIX šimtmetis daugumai Europos žydų atnešė laisvę ir pripažinimą, antisemitizmas ir toliau ruseno. 1881 m. Rusijoje kilo didelė persekiojimų banga, dėl to šimtai tūkstančių žydų išvyko į Ameriką, Vokietiją, Palestiną ir Pietų Afriką[38]. 1898 m. Zola atvirame laiške *J'accuse* demaskavo skandalingą požiūrį į žydus, Paryžiaus teisme nagrinėjant Dreyfuso bylą (1894–1906). Kaip tik todėl, kad Vokietijoje nuo pat XIX a. pradžios pabrėžtinai buvo rūpinamasi žydų integracija, kaip priešinga tendencija paskutiniame praėjusio amžiaus dešimtmetyje joje ėmė plisti antisemitizmas. Po 1900 m. spaudoje pasirodę suklastoti „Siono išminčių protokolai" dažnai buvo naudojami iš pradžių pogromams Rytų Europoje, o vėliau ir holokaustui pateisinti. Taigi nacistų nusikaltimai paprasčiausiai galėjo remtis senomis tradicijomis; tereikėjo pakurstyti užslėptas tendencijas, ir buvo susilaukta visuotinės gyventojų paramos ne tik Vokietijoje, bet ir iš esmės visuose Europos kraštuose[39].

Nors, atskleidus holokausto baisumus, pasaulis sukrėstas pasibaisėjo, tačiau tai anaiptol nereiškė, kad antisemitizmas jau galutinai įveiktas. Priešingai – po karo Lenkijoje ir Rusijoje siautėjo pogromai, o daugiau ar mažiau atviri žydų persekiojimai ligi šiol tebevyksta slavų kraštuose[40]. Tas pat pasakytina ir apie abi Vokietijos dalis, nors plačiuose gyventojų sluoksniuose tos tendencijos rusena giliai užslėptos. Dabar vėl gyvuoja daug dešiniųjų ekstremistų grupių, kurios apskritai neigia holokaustą ir polemikoje naudoja tuos pačius antisemitinius argumentus kaip ir nacistai[41]. Nuo Viduramžių laikų su žydais tebesiejami iš esmės tie patys

prietarai ir tos pačios baimės, nors oficialiai propaguojama žydų atžvilgiu palanki nuostata[42]. Maxo Frischo drama *Andora* (1962) prikišamai rodo, kad masinis pamišimas, siekdamas pats save įtikinamai pateisinti, noriai naudojasi tokiais iš senų laikų paveldėtais stereotipais.

3. Iš Indijos kilę čigonai Europon atkako XIII–XIV a. 1322 m. du pranciškonų vienuoliai pranešė, kad Kretoje gyvenama čigonų. Per XIV šimtmetį čigonai traukė Balkanų pusiasaliu šiauriop ir XV a. pasiekė Moldaviją bei Vengriją. Jau 1415 m. kronikininkai minėjo jų pasirodymą daugelyje Vokietijos miestų. Joje jie nuo pat pradžių buvo globojami imperatoriaus, nes skelbėsi esą piligrimai iš Egipto, keliaujantys Romon prašyti popiežių nuodėmių atleidimo. Dėl to į juos iš pradžių pagarbiai buvo žvelgiama kaip į šventuosius, tačiau žavėjimasis buvo sumišęs su smalsiu domėjimusi tomis egzotiškomis Rytų būtybėmis, kurias norėta apžiūrinėti, bet ne integruoti. Beje, į jų pomėgį pranašauti ir įkyriai derėtis bent jau nuo XV a. antros pusės pasaulietiniai ir bažnytiniai autoritetai žvelgė smerkiamai, tačiau tokio neprielankumo priežastis buvo dar ir tai, kad ši tauta neatitiko tradicinės gyvensenos įvaizdžio ir laužė visas krikščioniškosios Europos kultūrines normas. Nors ne visi čigonai visą gyvenimą klajojo, nors kai kurios grupės net sėsliai kūrėsi, vis dėlto nuolatinis mobilumas buvo būdingas šios rasės bruožas. Todėl nekeista, kad į juos nuo seno žiūrėta su nuostaba ir nepasitikėjimu[43]. Išsisklaidžius šiuos svetimšalius gaubusiam paslaptingumui, greit buvo griebtasi įprastinės politikos ir įkyriuosius prašalaičius mėginta vyti iš krašto, kad būtų atsikratyta nepageidaujamų svetimųjų. Kitaip tariant, iš pradžių čigonais buvo stebimasi ir smalsiai domimasi, bet netrukus pasimatė, kad jie pavojingi krikščioniškajai visuomenei, mat nesidavė įspraudžiami į įprastinių kategorijų rėmus, buvo kitokie ir todėl kėlė grėsmę savosios kultūros pagrindams. Sebastianas Münsteris (1488–1552) savo veikale *Cosmographia* (1544) čigonus vaizdavo patrakėliais, necivilizuotais ir laukiniais, taigi pavojinga tautine grupe, kurios reikia saugotis. Panašios nuomonės laikėsi ir Aventinas (1477–1534) bei Martinas Antonio Delrio (1551–1608).

Itin nuožmiai su čigonais elgtasi Prancūzijoje, kur jie vadinti *bohême*, Olandijoje, kur jie buvo puolami kaip *heydens*, ir Danijoje, kur tvirtinta, kad jie esą totorių palikuonys. Vengrijoje jiems duotas „faraonų“, Katalonijoje – „graikų“, o kituose Europos kraštuose dažniausiai „egiptiečių“ arba „saracėnų“ vardas[44]. Prieš čigonus buvo nukreipti daugelis valstybinių statutų, kuriais mėginta juos išvyti iš krašto, o jų buvimą padaryti

nelegalų[45]. Kaip žydų persekiojimus mėginta teisinti, kaltinant juos ritualinėmis žmogžudystėmis, taip stačiai tvirtinta čigonus esant plėšikais, vagimis ir sukčiais. Ispanijos karalius Ferdinandas, kuris jau buvo išvijęs žydus ir musulmonus, 1492 m., pasinaudodamas proga, čigonams uždraudė įkelti koją į Kastiliją. Panašių priemonių 1561 m. prieš čigonus griebėsi Prancūzijos karalius Pranciškus I, tačiau ir daugelyje miestų buvo išleisti prieš šią tautą nukreipti ediktai, pavyzdžiui, 1572 m. Milane ir Parmoje.

Kitaip negu Vakaruose, gan pakenčiama padėtis buvo Rytų Europoje, kur čigonai nuo seno bent jau toleruoti. Ir Vengrijos karalius Zigmantas (1417), ir karalius Matiašas (1476 ir 1487), ir karalius Vladislovas II (valdė 1490–1516) čigonus globojo rekomendaciniais raštais. Todėl čigonai ėmė kurtis Slovakijoje, kuri netrukus tapo čigonų gyvenviečių centru. Tačiau ir laikai, ir situacija buvo permainingi, tai rodo tariamai apsišvietusio Austrijos imperatoriaus Juozapo II 1710 m. paskelbtas ediktas, kuriuo vadovaujantis visi čigonai be jokio teismo turėjo būti baudžiami kūno bausmėmis[46]. Taip pat žinome, kad Ispanijos karaliai Kotryna II bei Karolis III, Frydrichas Didysis ir Marija Teresė mėgino priversti čigonus jų kraštuose įsikurti sėsliai. Kita vertus, tai nekliudė 1760 m. Pfalce surengti tikrą čigonų medžioklę su varovais. Vokietijoje, kur čigonai iš pradžių buvo toleruojami, vėliau ypač Šveicarijoje laikui bėgant nebenorėta jų kęsti ir jiems neretai drausta tuose kraštuose laikytis[47].

XIX šimtmetyje bent inteligentų sluoksniuose įsigalėjo tendencija čigonų gyvenimą vaizduoti idilinėmis spalvomis ir jį romantizuoti (Mörike's *Tapytojas Noltenas*, 1832); šią tendenciją – ypač Ispanijoje ir Vokietijoje – iš dalies skatino gana tolerantiški čigonus liečiantys įstatymai. Vis dėlto nacizmo laikais čigonams, nors ir galėjusiems įrodinėti savo arišką kilmę, teko patirti tokias pat šiurpias kančias kaip ir žydams. 1937 m. prasidėjo sistemingas čigonų persekiojimas, kuriuo buvo siekiama čigonus visai išnaikinti. Osvencime jų mirė šimtai tūkstančių[48]. Tiesa, po Antrojo pasaulinio karo visur buvo stengiamasi čigonus integruoti ar bent akceptuoti pasitelkus net valstybines priemones, tačiau jie ir toliau gyvena arba gatvėje, arba miestų pakraščiuose[49]. Tiesa, 1981 m. Gėtingene vyko trečiasis pasaulinis „romų“ (nuo 1981 m. tai oficialus, jų pačių pirmajame kongrese priimtas tautos pavadinimas) kongresas, kuriame ir vokiečiai, ir čigonai stengėsi įveikti praeities palikimą. Tačiau visai rimtai galima tvirtinti, kad tik Ispanijoje ir Velse čigonai buvo priimti ir galėjo netrukdomai įsikurti.

4. 1492 m., kai Kolumbas atrado Ameriką[50], žydai ir musulmonai (moriskai) buvo išvyti iš Ispanijos, o Granada atiteko Ispanijos karaliui. 1488 m. Bartolomeu Diaz apiplaukė Gerosios Vilties kyšulį, o 1497 m. Vasco da Gama pasiekė Indiją. Užkariauti Afriką, Aziją ir Ameriką įgalino nauji laivų tipai ir žemėlapiai, be to, patobulintas kompasas, kiti navigaciniai instrumentai bei galimybė ir jūroje naudoti šaunamuosius ginklus[51]. Viena vertus, Europa tebesijautė pasaulio valdove, Dievo atstove žemėje, tačiau, antra vertus, dabar buvo būtina kultūrų ir religijų įvairovę įjungti į tradicinę *ordo* pasaulėjautą. Susidūrus su svetimomis Amerikos tautomis, išsyk imta intensyviai svarstyti, kaip šiuos pagonis vertinti. 1502 m. pasirodė Amerigo Vespucci'o veikalas *Mundus Novus*, iki 1550 m. perleistas net penkiasdešimt kartų. M. Girolano Benzoni (gim. 1519) 1565 m. pateikė savo išgyvenimų Pietų Amerikoje aprašymą, kuriame indėnus apibūdino kaip laukinius, bet sykiu energingai smerkė ispanų kolonizatorius už jų žiaurų elgesį su indėnais, tarsi šie būtų gyvuliai. Jo tekstas nedelsiant buvo išverstas į svarbiausias Europos kalbas[52] ir padarė įtaką kitiems tekstams, kaip antai 1593 m. pasirodžiusiai anoniminei „liaudies knygai" *Račiaus knyga.*[53]

Europa neapsakomai troško daugiau sužinoti apie Naująjį pasaulį, ir tai išsyk atsispindėjo literatūroje[54]. Geriausiu, o drauge energingiausiu nuožmaus elgesio su čiabuviais kritiku tapo vyskupas Bartolomei de las Casas, 1552 m. savo straipsnyje *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* aštriai užsipuolęs Naujojo pasaulio naikinimą ir baltųjų vykdomas indėnų žudynes[55]. Vokietijoje daug rašytojų irgi perteikė žavėjimąsi ir naujuoju kontinentu, ir jo gyventojais. Sebastianas Brantas 1494 m. pasirodžiusiame *Kvailių laive* palietė ir Amerikos temą, jo pėdomis sekė Michaelis Lindeneris 1558 m. išleistoje satyroje *Katzipori* bei Florianas von der Fleschenas 1625 m. paskelbtame savo kelionių aprašyme *Wunderbarliche / Seltzame / abenthewrliche Schiffarten vnd Reysen.*

Theodore'o de Brys veikalo *Great Voyages* (1590–1634) pirmame teksto puslapyje iškyla pirmųjų žmonių pora po Pažinimo medžiu, tad skaitytojui tiesiog įperšama mintis, kas turima galvoje kalbant apie indėnus[56]. Tik 1595 m. pasirodžiusioje sero Walterio Raleigho knygoje *Discoverie of the Large, Rich, and Beutifull Empire of Guiana* akivaizdu, kad autorius nuoširdžiai stengiasi pateikti racionalų patyrimą ir rašyti tik apie tai, ką galima patikrinti[57]. Kita vertus, dažnai būdavo įsivaizduojama, kad tie svetimieji yra kanibalai, besimėgaujantys stebėtina seksualine laisve, – taip tvirtinama 1692 m. išleistame Johno Mandeville'io



ISPANAI PLĖŠIA PERU INKUS
Iliustracija iš 1777 m. pranešimo

(XIV a.) kelionių aprašyme[58]. Filosofai ir rašytojai veltui protestavo prieš tokius prietarus, o Michelis de Montaigne'is 1580 m. apkaltino europiečius, kad jie savo pačių barbariškumu toli pranokstą „barbarus"[59] Netgi vyravo tvirtas įsitikinimas, kad tarp indėnų galima aptikti amazonių, tai viešai pareiškė Denis Diderot (1713–1784)[60].

Jungtinėse Amerikos Valstijose indėnai nuolatos laikyti blogybe, su kuria kaip nors privalu tvarkytis. 1789 m. jų priežiūra buvo pavesta Karo ministerijai, 1849 m. – Vidaus reikalų ministerijai. 1830 m. įstatymu nustatyta, kad visi į rytus nuo Misisipės gyvenantys indėnai privalo persikelti į vakarus. Nuo 1871 m., siekiant kolonizuoti likusį kraštą, indėnams palikti tik rezervatai, dėl to šių vietinių gyventojų gerokai sumažėjo. Tiktai 1928 m. vadinamasis „Meriamo pranešimas" atskleidė blogybes, kurias turėjo pašalinti 1934 m. priimtas įstatymas. Tiesa, dabar padėtis tikrai iš dalies pasitaisė, tačiau, apskritai paėmus, indėnams nepavyko tapti ekonominiu požiūriu nepriklausomais nuo valstybės ir pasiekti, kad jie nebebūtų egzotiški svetimšaliai JAV „baltojoje" visuomenėje. Narkomanija ir alkoholizmas, bedarbystė ir nusikalstamumas yra liūdni padariniai nemokėjimo pradėti atvirą dialogą su svetimaisiais savo krašte[61].

5. Jau Viduramžiais europiečiai gręžėsi į viduriniuosius ir tolimuosius Rytus, tikėdamiesi ten rasti ne tik pasakiškų lobių ir prieskonių, bet ir atsakymus į neišspręstus Vakarų klausimus. Gralio legendoje minimas mistinis kunigas Jonas ir jo tariama milžiniška karalystė simbolizavo viltį, kad Vakarų Bažnyčiai išgelbėjimas ateis iš Indijos. Be to, Europą – antai per *Barlaamo* ir *Jozafato* legendą – pasiekė indų pasakojamieji siužetai. Špylmanų epe *Hercogas Ernstas* ir kunigo Lamprechto *Aleksandro giesmėje* protagonistai kone priėjo rojaus vartus, kurių būta Indijoje[62]. Jie buvo parašyti nusižiūrint nuo lotyniško veikalo *Iter ad Paradisum* (po 1100) ir *Voyage au Paradis Terrestre* arba *Roman d'Alexandre*[63]. Itin didelę reikšmę moderniai Indijos recepcijai turėjo Goethe's domėjimasis Rytais, atsispindėjęs *Fausto* pirmosios dalies „Prologe teatre", baladėje *Dievas ir bajaderė* ir eilėraščių trilogijoje *Parijas*[64]. Anglijoje, kuri valdė Indiją kaip savo koloniją, buvo išversta daug sanskrito tekstų, tačiau netrukus Indijos tyrinėjimų srityje jau pirmavo vokiečių filologai ir romantikai (F. Schlegelis, A. W. Schlegelis, H. Heine, E. T. A. Hoffmannas, netgi A. Stifteris)[65]. Už Vokietijos ribų Indijos recepcijai labiausiai nusipelnė Anglijoje parašyti romanai – Rudyardo Kiplingo *The Jungle Book*

(1894–1895) ir E. M. Forsterio *A Passage to India* (1924), kurį 1984 m. ekranizavo režisierius Davidas Leanas; šis filmas pelnė pasaulinį pripažinimą. Be to, vertėtų paminėti XVIII a. sukurtas La Fontaine'o pasakėčias (autorius buvo veikiamas *Pančatantros*), Voltaire'ą, Louiso Jacolliot *Bible in India* (1868) ir Romaino Rollando (1866–1944) parašytas įvairių Indijos asmenybių, antai Gandhi (1924), biografijas ir pan.[66] Didžiausią tarptautinę įtaką XX a., ko gero, padarė Hermanno Hesse's *Sidharta* (1922), šeštame ir septintame dešimtmetyje ypač JAV tapusi stačiai dievinama knyga[67]. Joje žavimasi svetimumu, o sykiu ir alternatyvia kultūra; visa tai be galo įdomiai susišaukia su 1933 m. išleistu Jameso Hiltono (1900–1954) romanu *Lost Horizon*, tačiau net aktyvūs mėginimai atgaivinti Hare Krišnos sąjūdį, septintame ir aštuntame dešimtmetyje iš pradžių sukėlę visuotinį susižavėjimą, neįstengė pelnyti didesnio populiarumo.

6. Jau nuo XVI a. Europon būdavo „importuojami" ir viešai demonstruojami vadinamieji laukiniai. 1723 m. Leipcigo mugėje buvo rodomi du indėnai. Apie 1800 m. Vienos gamtos istorijos muziejuje buvo galima pamatyti daug „iškimštų" spalvotųjų, o 1822 m. Londono gamtos muziejuje savo gyvenimo būdą demonstravo lapių šeima. Tačiau cirko direktorius ir gyvūnų pirklys Carlas Hagenbeckas buvo pirmasis, plačiai įsiūbavęs tokį verslą. 1874–1875 m. jis atgabeno į Hamburgą visą grupę lapių, 1876 m. po Europos sostines vežiojo nubiečių būrelį, 1878 m. – eskimų, 1883 m. – indų ir kalmukų, 1884 m. – sinhalų. Itin sėkmingai pasirodė ogalalasiu genties indėnų grupė, kuri per savo vaidinimus demonstravo net skalpo lupimą ir fermos užpuolimą. Tik nuo 1930 m. šis verslas nuvyto; kylant fašizmo bangai, jį išstūmė nuožmi neapykanta svetimtaučiams[68]. Susidomėjimą šiais svetimšaliais iš dalies kurstė imperialistinė ideologija, iš dalies poreikis įsitikinti, kad savoji kultūra yra pranašesnė, iš dalies ir tai, kad perdėm dorybingoje Europoje šiaip jau bemaž nebuvo galima pamatyti pusnuogių kūnų.

Tik pasibaigus Antrajam pasauliniam karui tapo aišku, kad Europa nebėra tradiciškai pasaulyje dominuojanti galia. Ypač aiškiai naujai parašytose pasaulio istorijai skirtose knygose apie tai kalbėjo istorikai[69]. Rudolfas von Albertini 1970 m. pareiškė, kad kolonijų istorija pirmiausia turinti nagrinėti ne kolonijines valstybes, o kolonijas, kurioms turi būti skiriamas pagrindinis dėmesys. Septinto dešimtmečio pabaigoje galima konstatuoti, kad visose mokslo srityse atsisakoma tradicinio eurocentriz-

mo, tačiau tokia mokslo nuostata anaiptol nereiškia, kad platieji gyventojų sluoksniai, susidurdami su svetimšaliais ir jų atstovaujamu „svetimumu“, į juos žvelgia be priešiškumo[70].

7. Mažne visais laikais būta literatūros kūrinių, kuriuose nuotykių forma vaizduojamas susitikimas su svetimu pasauliu. Viduramžiais tokie kūriniai buvo špylmanų poezija, liaudies knygos, *romans byzantines* ir kelionių aprašymai, antai Marco Polo ir Johno Mandeville'io. XVII ir XVIII a. buvo rašomi šelmių ir siaubo romanai (pavyzdžiui, K. Grosse, K. G. Cramer, Ch. A. Vulpius), tarp kurių literatūriniu požiūriu išsiskyrė Cervanteso *Don Quijote* (1606). Danielio Defoe *Robinson* (1719) nebuvo pirmasis kūrinys tokiais motyvais (plg. H. Neville'io *The Isles of Pinie*, 1668; J. Ch. v. Grimmelshauseno romano *Simplicissimus* VI knygą, 1670), tačiau ji sukėlė tik epigonizmo tvaną; iš Defoe maniera parašytų knygų pačia reikšmingiausia ir savarankiškiausia laikytina 1731–1743 m. pasirodžiusi J. G. Schnabelio *Felzenburgo sala*. Net kinematografija nenusišalino nuo šio motyvo ir gebėjo sukurti įspūdingų filmų, pavyzdžiui, *Robinson Crusoe* (1952, rež. L. Bunuelis)[71]. Žavėjimasis Rytais, kuriam nepaprastai daug patarnavo 1704–1717 m. Jeano Antoine'o Gallando pirmąkart į prancūzų kalbą išversta *Tūkstantis ir viena naktis*, buvo tik vienas, ypatingas tokio literatūrinio gilinimosi į svetimumo temą komponentas[72].

Susidūrimas su indėnais ir jų žūtbūtinė kova su baltaisiais apytikriai nuo 1820 m. teikė itin patrauklią temą knygoms apie indėnus. Anksčiau į Amerikos čiabuvius žvelgta kaip į laukinius, o dabar juos pradėta laikyti didvyriškais kovotojais ir paskutiniaisiais laisvės gynėjais. Karlo May'aus knygos apie *Vinetu* (1893–1910) ir daugybė kitų jo sukurtų nuotykių romanų ligi šiol noriai skaitomi visame pasaulyje, o tie, kuriuose esama indėniškų motyvų, dar labiau išgarsėjo nuo to laiko, kai septintame mūsų amžiaus dešimtmetyje buvo ekranizuoti[73]. Labai reikšminga buvo ir Fritzo Steubeno romanų serija apie *Tekumsehą* (1930–1951); juose vaizduojamas indėnų vado brendimas, gyvenimas ir mirtis[74].

Visai kitokiam lygmeniui atstovauja siaubo „literatūros“ kūriniai bei kino filmai, kuriuose vaizduojamas ne objektyvus svetimumas, įkūnytas svetimšaliuose arba svetimuose kraštuose, bet psichologinis baimės komponentas perkeliamas į fantastines figūras[75]. Šiai kategorijai priklauso ir mokslinės fantastikos, ir sadistinio bei mazochistinio pobūdžio romanai ir kino filmai. Tai, kad visų amžiaus grupių ir abiejų lyčių at-

stovai itin mėgsta būtent technologines ateities projekcijas, rodo, jog dabarties laikai dėl „svetimumo" praradimo mūsų mąstyme mėgina „sukurti" „svetimumą" kaip psichomentalinį dydį, jog tokiais filmais, komiksais ar knygomis norima įteigti, kad pavojingi pasauliai kelia grėsmę, idant literatūros ar kino mediume, kuris atstoja tikrą gyvenimą, būtų galima stebėti, kaip svetimumas užkariaujamas ir nugalimas. Šių tendencijų užuomazgos jau matyti romantizme – 1765 m. pasirodžius Horace'o Walpole'o siaubo romanui *The Castle of Otranto*, prasidėjo tikras epigonizmo tvanas. Šiurpios svetimybės kerai geriausiai buvo pavaizduoti 1818 m. išleistame Mary Shelley kūrinyje *Frankenstein* ir 1886 m. išėjusioje R. L. Stevensono knygoje *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde.* Kita vertus, Jules'is Vernes'as (nuo 1863) kūrė utopinio romano šedevrus, o 1895 m. jo pėdomis pasekė H. G. Wells'as, išleidęs *The Time Machine.* Trečiame mūsų amžiaus dešimtmetyje svetimumo fenomeną intensyviai tyrinėjo kinematografija – pavyzdžiui, P. Wegenerio ir C. Boese's *Golemas* (1914) arba R. Wiene's *Dr. Kaligario kabinetas* (1919)[76]. 1960 m. sukūręs filmą *Psycho*, Alfredas Hitchcockas pradėjo ir naują siaubo filmų, nuo tol itin mėgiamų visame pasaulyje, istorijos skirsnį[77].

Tik prabėgomis paminėsime fantazijos pasaulį, jau XIX šimtmetyje užkariavusį tapybą; vis dėlto ir anksčiau jį savo drobėse vaizduodavo tokie šios krypties pirmatakai, kaip H. Boschas, P. Brueghelis Vyresnysis, H. Füsslis ir C. D. Friedrichas. Fantastiniai dalykai, kuriuos regime Johno Martino, Gustave'o Moreau, Jacques'o Bresdino, Alfredo Kubino, Salvadoro Dali, Ernsto Fuchso, René Magritte'o ir kitų dailininkų paveiksluose, taip keri žiūrovą todėl, kad juose svetimi matmenys ir svetimi pasauliai pateikiami kaip realybė[78].

Tiktai itin moderni tarptautinė komunikacijos technika, turizmas ir aukštas Vakarų pasaulio išsilavinimo lygis sunaikino pačią „svetimumo" savastį – jo svetimumą. Romantizmo laikais buvo bėgama į Viduramžių arba į pasakų pasaulį ir mistifikuojama gamta, o šiuolaikinis žmogus gręžiasi į technologinę utopiją, kitaip tariant, mėgina nuspėti revoliucinę raidą tų galimybių, kurių užuomazgas regi šiandien; taip jis pabėga iš slogios, monotoniškos ir nuobodžios tikrovės (eskapizmo sindromas)[79]. Antra vertus, filmas pasaka – šiam žanrui davė pradžią 1946 m. Jeanas Cocteau savo filmu *La Belle et la Bête*, kurį jis sukūrė pagal 1757 m. pasirodžiusio *Madam Leprince de Beumont* literatūrinę versiją (1991 m. jį naujai ekranizavo Waltas Disney'us), – Jeanas Cocteau šiuolaikiniam žmogui atvėrė kelią į romantikos pasakų pasaulį[80]. Todėl ir tokių romanų,

kaip J. R. Tolkieno *The Ring* (1968) ir Umberto Eco *Il nome di rosa* (1980), populiarumas aiškintinas tuo, kad jie, išvaduodami skaitytoją iš šiuolaikinio gyvenimo gniaužtų, jį grąžina į fantastinį Viduramžių pasaulį[81].

8. Taigi atrodo, kad svetimumas visuomet naudojamas kaip priemonė savo jausmams reikšti, nesvarbu, ar ketinimai būtų priešiški, ar bičiuliški[82]. Svetimumas patarnaudavo kaip dingstis atsitverti visai visuomenei arba mažumoms naikinti, taip pat jo būdavo griebiamasi, kai individas geidaudavo ištrūkti iš savo paties pasaulio (*robinzonada*, pasakos motyvas, utopinis kinas). Vėlyvaisiais Viduramžiais ir Naujųjų amžių pradžioje puoselėtos antižydiškos pažiūros, idant būtų galima atsikratyti ūkinių konkurentų, o mūsų šimtmečio devintame dešimtmetyje apie SSSR kalbėta kaip apie „evil empire" (R. Reagan), šitaip mėginant pateisinti milžinišką JAV ginklavimosi programą. Nusivylimas bejėgišku mūsų pačių pasauliu, neįstengusiu tesėti Švietimo epochos pažadų, be kita ko, skatino bėgti į mokslinės fantastikos pasaulį[83]. Lygiai taip pat didžiumą nusikaltimų ir smurto aktų prieš užsieniečius darbininkus, pabėgėlius ir prieglobsčio prašančius svetimšalius, kitaip tariant, prieš „svetimuosius", galima aiškinti kaip individualios frustracijos išraišką. Palyginti su XV ir XVI šimtmečiais, santykis su svetimumu, kaip kultūros elementas, grynai išoriniu požiūriu pakito, dabar neretai svetimais laikomi kiti objektai arba žmonės, tačiau pati svetimumo savaime funkcija ligi šiol išliko iš esmės nepasikeitusi[84]; ji tebėra lygmuo, į kurį perkeliamos neleistinos geismų fantazijos, ir kitais būdais veik neįmanomų išlieti agresijų taikinys.

IŠNAŠOS

[1] P. F. SUGAR, South-Eastern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804, Seattle, Washington, 1977; E. MEUTHEN, Das 15. Jahrhundert, München/Wien 1980, 64 ir t.; S. RUNCIMAN, Die Eroberung von Konstantinopel 1453, München 1966 – [2] A. BORST, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt 1979, 649 ir t.; B. SPULER, Les Mongols dans l'histoire, Paris 1961; M. WEIERS (Sud.), Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur, Darmstadt 1986 – [3] K. VOCELKA, Die osmanische Expansion und Mitteleuropa: Südostdeutsches Archiv 22/23 (1979/80), 26–37; Österreich und die Osmanen – Prinz Eugen und seine Zeit, sud. E. ZÖLLNER/K. GUTKAS, Wien 1988 – [4] Revival of Islam Casts Light on Europe's Identity Crisis: The European 14–16. Sept.1990 – [5] W. BOHNSTEDT, The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era, Philadelphia 1969 – [6] H. KÄSTNER, Der großmächtige Riese und Recke Theuton: Zeitschrift für deutsche Philologie 110 (1991), 8–97, ypač 90 ir t. – [7] H. PFEFFERMAN, Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken, Winterthur 1946; D. M. VAUGHAN, Europe and the Turk. A Pattern of Alliances, 1350–1700, Liverpool

1954; P. COLES, The Ottoman Impact on Europe, New York/London 1968 – [8] C. KLEINLOGEL, Exotik – Erotik: Zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit, Frankfurt 1989 – [9] F. MORRÉ, Die politische und soziale Gedankenwelt des Reimdichters Michel Beheim: Archiv f. Kulturgeschichte 30 (1941), 4–26 – [10] E. SIMON, The Türkenkalender (1454). Attribute to Gutenberg and the Strasbourg Lunation Tracts, Cambridge/Mass. 1988, 61 ir t.; W. SCHULZE, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert, München 1978 – [11] HANS ROSENPLÜT, *Reimpaarsprüche und Lieder*, sud. J. REICHEL, Tübingen 1990, 241, Nr. 22 – [12] SCHULZE, 1986, 66 – [13] E. W. SAID, Orientalismus, Frankfurt/Berlin/Wien 1981; Exotische Welten – europäische Phantasien. Katalog zur Ausstellung, Stuttgart 1987 – [14] KLEINLOGEL, 4 ir t. – [15] SCHULZE, 1978, 38 ir t. – [16] KLEINLOGEL, 337 ir t. – [17] *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, sud. R. HALSBAND, Oxford 1965, I, 347 ir t. – [18] A. BOUHDIBA, Islam et Sexualité. Diss. Paris/Lille 1973, 65; KLEINLOGEL, 14, 415 – [19] M. ERDHEIM, Zur Ethnopsychoanalyse von Exotismus und Xenophobie: Exotische Welten, 48–53 – [20] U. SCHÖNEBERGER, passim – [21] H. KORTE, Bevölkerungsstruktur und -entwicklung: Die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 3., sud. V. W. BENZ, Frankfurt 1989, 19 ir t. – [22] F. SEN, Die Türken zwischen Integration und Kulturkonflikt: Zeitschrift für Kulturaustausch 41 (1991), 79–97 – [23] SPAICH, passim – [24] B. THUM, Orient-Fremde als kulturelles Erbe Europas im Medium der deutschen Literatur: Zeitschrift für Kulturaustausch 41 (1991), 35–41 – [25] C. SILIO CORTES, Isabel la Católica, fundadora de Espana. Su vida, su tiempo, su reinado 1451–1504, München [4]1967; H. DIWALD, Anspruch und Mündigkeit (Propyläen Geschichte Europas,1), Frankfurt/Berlin 1975, 278 ir t. – [26] G. L. STRAUCH, Dukus Horant. Wanderer zwischen zwei Welten, Amsterdam/Atlanta 1990, 49 ir t. – [27] J. RICHARDS, Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages, London/New York 1990, 88 ir t. – [28] F. GRAUS, Juden und andere Randgruppen in den Städten des Spätmittelalters: L. SCHRADER (Sud.), Alternative Welten, 87–109 – [29] A. HAVERKAMP, Die Judenverfolgungen zur Zeit Todes: Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, sud. A. HAVERKAMP, Stuttgart 1981, 27–93 – [30] Šią sąvoką pirmą kartą pavartojo Wilhelm Marr 1879 m., tačiau semantiniu požiūriu ji iš pat pradžių buvo klaidingai sudaryta, nes neapykanta buvo nukreipta tik į žydus, o ne į visus semitus, taip pat ir arabus – [31] V. PRESS, Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluß der deutschen Judenheit. Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, 245 ir t.; S. JAHNS, Frankfurt, Reformation und Schmalkaldischer Bund. Die Reformations, Reichs- und Bündnispolitik der Reichsstadt Frankfurt a. M. 1525–1536, Frankfurt 1976 – [32] W. BIENERT, Martin Luther und die Juden, Frankfurt 1982; H. A. OBERMAN, Wurzeln des Antisemitismus, Berlin 1981 – [33] Žr., pvz., B. W. LINDEN, Luthers Kampfschriften gegen das Judentum, Berlin 1936 – [34] C. ROTH, The European Age in Jewish History (to 1648): The Jews. Their History, Culture, and Religion, sud. L. FINKELSTEIN, I, New York 1949, 216–249, ypač 245 ir t. – [35] W. BORAH, Latin America 1610–60: The New Cambridge Modern History, IV, sud. J. P. COOPER, Cambridge 1970, 707–726, čia 715 ir t. – [36] C. ROTH, The Jews of Western Europe (from 1648) The Jews, their History, Culture, and Religion, 1949, 250–286, čia 259 – [37] R. RÜRUP, Emanzipation und Antisemitismus: Historische Verbindungslinien: H. A. STRAUSS/N. KAMPE (Sudarytojai), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Bonn 1985, 88–98 – [38] A. WIRTH, Volkstum und Weltmacht in der Geschichte, München 1901, 130 ir t. (dažnai remiamasi rasių teorija) – [39] ROTH, The Jews, 273–282 – [40] Žr. A. KAMINSKI, *Kiebitz*. Roman, Frankfurt 1988 – [41] J. FRIEDRICH, Freispruch für die Nazi-Justiz, Reinbek 1983; K.-H. ROSEN, Vorurteile im Verborgenen: Antisemitismus, ten pat, 256–279 – [42] W. FREY, Once the Jew,

Always the Jew: German Medievalism, sud. F. G. GENTRY. Studies in Medievalism III, 4, Woodbridge/Suffolk 1991, 443–452 – [43] N. B. TOMAŠEVIC/R. DJURIC, Gypsies of the World, Belgrad/London 1988, 16 ir t. – [44] J. BLOCH, Les tsiganes, Paris 1953, 27 – [45] W. SIMSON, History of the Gipsies: Specimens of the Gipsy Language, New York ²1878, 69 ir t. – [46] J.-P. LIÉGOIS, Gypsies, London 1986, 88 ir t. – [47] K. RINDERKNECHT, Les Tsiganes en Suisse: Tsiganes, nomades mystérieux, Mondo 1973, 128 – [48] H.-J. DÖRING, Die Zigeuner im nationalsozialistischen Staat, Hamburg 1964 – [49] A. ARNOLD, Die Zigeuner, Olten/Freiburg 1965; G. PUXON, Rom. Europe's Gypsies, London 1973 – [50] G. GRANZOTTO, Christopher Columbus, Mailand 1984; čia cituojama pagal anglišką vertimą: S. SARTAREL-LI, Norman, Oklahoma/London 1987 – [51] J. H. PARRY, The Age of Reconnaissance, New York 1960; P. D. A. HARVEY, Medieval Maps, Toronto/Buffalo 1991, 51 ir t. – [52] *La Historia del/Mondo Nuovo/*di M. Girlano Benzoni Milanese Venetia MDLXV. Čia cituojama pagal anglišką leidimą: History of the New World, vertė ir sud. W. H. SMYTH, ND New York 1970 – [53] *Ander theil D. Johann Fausti Historien/*von seinem Famulo Christoff Wagner 1593, sud. ir įvadą parašė J. FRITZ, Halle 1910 – [54] W. NEUBER, Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit, Berlin 1991 – [55] Čia cituojama pagal: LIC. F. G. DE COSÍO ir M. H. HERNÁNDEZ (Colección Metropolitana, 36), Ciudad de Mexico 1974 – [56] M. CAMPBELL, The Wit-ness and the World, Ithaca/London 1988, 209 – [57] CAMPBELL, 228 ir t. – [58] SEEK, 45 – [59] KOHL, passim – [60] S. WEIGEL, Die nahe Fremde – das Territorium des Weiblichen: KOEBNER/PIKKERODT (Sudarytojai), Die andere Welt, 171–199 – [61] K. v. WELCK, „Unsere" nordamerikanischen Indianer: THEYE (Sud.), Wir und die Wilden, 177–206, čia 180 ir t. – [62] H. GREGOR, Das Indienbild des Abendlandes bis zum Ende des XII. Jahrhunderts, Diss. Wien 1963; R. KABBANI, Europe's Myths of Orient. Devise and Rule, London 1986 – [63] A. EBENBAUER, Antike Stoffe: Epische Stoffe des Mittelalters, sud. V. MERTENS ir U. MÜLLER, Stuttgart 1984, 247–289 – [64] H. GLASENAPP, Das Indienbild deutscher Dichter, Stuttgart 1960; E. JENISCH, Goethe und das ferne Asien: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1 (1923), 309–338 – [65] A. LESLIE WILLSON, A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism, Durham/New York 1964 – [66] A. BISSOONDOYAL, France Looks at Modern India, Bombay 1966; TAS PATS, They Loved Mother India, Bombay 1967 – [67] K. P. MURTI, Die Reinkarnation des Lesers als Autor, Berlin/New York 1990, 97ir t. – [68] SEEK, 67; H. THODE-ARORA, Für fünfzig Pfennig um die Welt. Die Hagenbeckschen Völkerschauen, Frankfurt 1989; TH. THEYE (Sud.), Der geraubte Schatten. Eine Weltreise im Spiegel der ethnographischen Photographie, München 1989 – [69] G. BARRACLOUGH, An Introduction to Contemporary History, London 1964 – [70] BITTERLI, Alte Welt, 7 ir t. – [71] I. SCHWEIKLE, Robinsonade: Metzler Literatur Lexikon, sud. G. ir I. SCHWEIKLE, Stuttgart ²1990, 393 – [72] H. J. PIECHOTTA, Vorformen des Phantastischen. Tausendundeinenacht: Phantastik in Literatur und Kunst, sud. CH. W. THOMSEN ir J. M. FISCHER, Darmstadt 1980, 111–130 – [73] D. SUDHOFF/H. VOLLMER (Sudarytojai), Karl Mays „Winnetou", Frankfurt 1989; A. DEEKEN, „Seine Majestät und das Ich", Bonn 1983; R. FRIGGE, Das erwartete Abenteuer, Bonn 1984 – [74] A. PLISCHKE, Von Cooper bis Karl May, Düsseldorf 1951 – [75] N. CARROLL, The Philosophy of Horror, New York 1990 – [76] S. S. PRAWER, Caligari's Children, Oxford/New York 1980 – [77] W. SCHOELL, Stay out of the Shower, New York 1985, 1 ir t.; L. WOLF, Horror, New York 1984 – [78] H. HOLLÄNDER, Zur Ikonographie des Phantastischen: Phantastik in Literatur und Kunst, Darmstadt 1980, 400 ir t.; W. SCHMIED, Zweihundert Jahre phantastische Malerei, Berlin 1973 – [79] A. SIRKA, Überlegungen zum phantastischen Film: Phantastik in Literatur und

Kunst, 495 – [80] K. VON GUNDEN, Flights of Fancy, Jefferson, New York/London 1989, 1 ir t. – [81] Žr. J. R. R. TOLKIEN. On Fairy-Stories: TAS PATS, Tree and Leaf, London 1964 – [82] Žr. populiarius šeštojo dešimtmečio „Alien Invasion Films“, P. LUCANIO, Them or Us, Bloomington 1987 – [83] D. SHIPMAN, A Pictorial History of Science Fiction Films, Twickenham, Middlesex 1985 – [84] Žr. WIERLACHER, Das Fremde und das Eigene, passim.

BIBLIOGRAFIJA

R. ANCHEL, Les juifs de France, Paris 1946 – H. AROLD, Die Zi geuner, Olten/Freiburg 1965 – F. BABINGER, Orient und deutsche Literatur: Deutsche Philologie im Aufriß, sud. W. STAMMLER, Bd. 3, Berlin/Bielefeld 1957, 312–344 – U. BITTERLI (Sud.), Die Entdeckung und Eroberung der Welt, München 1981– M. BOSCH (Sud.), Antisemitismus, Nationalismus und Neonazismus, Düsseldorf 1979 – F. CHIAPPELLI (Sud.), First Images of America: The Impact of the New World on the Old, Berkeley 1976 – J. P. CLÉBERT, Les tsiganes et gitans, Paris 1974 – J. M. G. CÓRDOBA, La poesia del descubrimiento, Madrid 1977 – Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, sud. E. SCHMITT ir kt., München 1986 – B. DONTSCHEWA, Der Türke im Spiegelbild der deutschen Literatur und des Theaters im 18. Jahrhundert, Diss. München 1949 – I. ELBOGEN, Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin 1935 – L. FINKELSTEIN, The Jews. Their History, Culture, and Religion, New York 1955 – W. FRANKLIN, Discoverers, Explorers, Settlers. The Diligent Writers of Early America, Chicago 1979 – W. FREY, „Montis auri pollicens“. Mittelalterliche Weltanschauung und die Entdeckung Amerikas: Germanisch-Romanische Monatsschrift 37 (1987), 1–18 – G. FRIEDERICI, Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer, ND der Ausg. 1925–1931 Osnabrück 1969 – German Jewry. Its History, Life and Culture, The Wiener Library, Catalogue Scries 3, London 1958 – R. GLANZ, Geschichte des niederen jüdischen Volkes in Deutschland. Eine Studie über historisches Gaunertum, Bettelwesen und Vagantentum, New York 1968 – H. GRAETZ, Geschichte der Juden von den aeltesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Leipzig 1879–1911– A. J. GREENSBERGER, The British Image of India, London/New York 1969 – H. M. G. GRELLMANN, Die Zigeuner. Ein historischer Versuch, Dessau/Leipzig 1783 – R. GRONEMEYER, Zigeuner im Spiegel früher Quellen und Abhandlungen vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Gießen 1987 – R. GRONEMEYER/G. RAKELMANN, Die Zigeuner. Reisende in Europa, Köln 1988 – M. HODGEN, Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Philadelphia 1964 – J. S. HOHMANN/R. SCHOPF, Zigeunerleben. Beiträge zur Sozialgeschichte einer Verfolgung, Pfungstadt [2]1980 – S. HUNKE, Kamele auf dem Kaisermantel. Deutsch-arabische Be-gegnungen seit Karl dem Großen, Frankfurt 1978 – Die Juden als Minderheit in der Ge-schichte, sud. B. MARTIN ir E. SCHULIN, München 1981 – W. KAMPMANN, Deutsche und Juden. Studien zur Geschichte des deutschen Judentums, Heidelberg 1963 – E. KEDOURIE, The Jewish World, History and Culture of the Jewish People, New York 1979 – J. MAIER, Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne, München 1973 – M. L. MARGOLIS/A. MARX, A History of the Jewish People, Philadelphia 1927 – B. McDOWELL, Gypsies, Wanderers of the World, Washington D.C. 1970 – M. E. MÜLLER, Eine new erfundene Welt: Kulturgeschichtliche Studien zur Christianisierung der Geschlechterordnung im Alten Peru: H.-J. BACHORSKI (Sud.), Ordnung und Lust, Trier 1991, 231–280 – Mythen der neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas, sud. K.-H. KOHL, Berlin 1982 – Y. ÖNEN, Das Bild der Türkei in deutschen Reisebeschrei-bungen des 16. Jahrhunderts: Geistesgeschichtliche Perspektiven.

Festschrift f. R. Rahrner, Bonn 1969, 129–145 – E. O'GORMAN, The Invention of America, Bloomington 1961 – L. POLIAKOV, Histoire de l'antisemitisme, Paris 1955 ir t. – F. REHFISCH (Sud.), Gypsies, Tinkers, and Other Travellers, London 1975 – C. ROTH, The History of the Jews in Italy, Philadelphia 1946 – C. ROTH, History of the Jews In England, Oxford 1949 – A. SCHMIDT, Sitara und der Weg dorthin, Frankfurt [5]1980 – C. POPP SERBOIANU, Les tsiganes. Histoire, ethnographie, linguistique, grammaire, dictionnaire, Paris 1930 – F. W. SIXEL, Die deutsche Vorstellung vom Indianer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Citta del Vaticano 1966 – H. SPAICH, Fremde in Deutschland, Weinheim 1981– K. STOYANOVITCH, Les tsiganes, Paris 1974 – F. VAUX DE FOLETIER, Mille ans d'histoire des tsiganes, Paris 1971 – A. VOVARD, Les turqueries dans la littérature française. Le cycle barbaresque, Toulouse 1959 – C. WEINBERGER-THOMAS (Sud.), L'Inde et l'imaginaire, Paris 1988.

Albrecht Classen

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

H. BAUDET, Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man, New Haven 1965 – U. BITTERLI, Alte Welt – neue Welt. Formen des europäischüberseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, München 1986 – U. BITTERLI, Die „Wilden" und die „Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1976 – P. J. BRENNER (Sud.), Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur, Frankfurt 1989 – W. DANCKERT, Unehrliche Leute. Die verfemten Berufe, Bern 1963 – N. DANIEL, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh 1960 – M. DUALA-M'BEDY, Xenologie. Die Wissenschaft vom Umgang mit dem Fremden und die Vertreibung der Humanität aus der Anthropologie, Freiburg 1977 – Exotische Welten – Europäische Phantasien (Katalog), Stuttgart 1987 – J. FABIAN, Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, New York 1983 – B. GEREMEK, Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa, München 1988 – TH. KOEBNER/G. PICKERODT (Sudarytojai), Die andere Welt, Frankfurt 1987 – K.-H. KOHL, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Frankfurt 1983 – K.-H. KOHL, Abwehr und Verlangen, Frankfurt 1987 – M. LEIRIS, Die eigene und die fremde Kultur, Frankfurt 1985 – K. OHLE, Das Ich und das Andere (Sozialwissenschaftliche Studien Heft 15), Stuttgart 1978 – U. SCHÖNEBERGER, Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit: Zeits-chrift f. Kulturaustausch 41 (1991), 779–797 – A. SEEK, „Rohe Barbaren" oder „edle Wilde", Göttingen 1991– G. SIMMEL, Exkurs über den Fremden: TAS PATS, Soziologie, Berlin [4]1958, 509–512 – L. SCHRADER (Sud.), Alternative Welten in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1988 – H. SPAICH, Fremde in Deutschland, Weinheim 1981 – G. TELLENBACH, Eigene und fremde Geschichte: Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 92), Stuttgart 1977, 295–316 – TH. THEYE (Sud.), Wir und die Wilden, Reinbek 1985 – A. WIERLACHER (Sud.), Das Fremde und das Eigene, München 1985.

Valdžia

ANTIKA

1. Valdžia, kaip reguliarus ir visuomenę tvarkantis struktūrinis principas, nustatantis viršenybę ir pavaldumą, brandžiose senovės Rytų kultūrose susikristalizavo dar gerokai prieš graikų–romėnų Antiką. Toms kultūroms jau būdinga „valdžios specializacija, kai valdžia koncentruojama tam tikrose rankose"[1], gana skirtingų atmainų egiptiečių, šumerų, hetitų, asirų charizminio karaliaus institucija, savo teisėtumą ir tvarumą kildinanti iš ypatingo valdovo santykio su dievybe. Graikų istorijoje, kurią iš tikrųjų pradėjo čia atkeliavusios ir įsikūrusios indoeuropiečių gentys (apie 1200–900 m. pr. Kr.), charizminė valdžia irgi vaidino nemažą vaidmenį, dar labiau sustiprėjusį tada, kai Aleksandras Didysis įkūrė vadinamąją helenistinę monarchiją (336–323 m. pr. Kr.)[2]. Tačiau savo indėlį į pasaulio istoriją valdžios aspektu graikai įnešė kitoje srityje. Nuo pat VI a. pradžios, vykstant sudėtingam istoriniam procesui, jie mėgino valdžią racionaliai pagrįsti, organizuoti ir apriboti. Mieste valstybėje, polyje, jie sukūrė įtampos pilną valdžios ir laisvės antagonizmą, kuris iki polių sunykimo IV a. buvo įstabių graikiškosios kultūros laimėjimų prielaida[3]. Be to, graikai valdžios fenomeną pagrindinė teoriškai, atsiejo viešąją ir privačiąją sferas[4], konstitucijų (*politeíai*) forma sukūrė įvairius valstybinės valdžios tipus ir pateikė jų įgyvendinimo modelius, o svarbiausia – susiejo valdžią su etinėmis normomis ir taisyklėmis, kurios ligi pat Naujųjų amžių darė įtaką politikos teorijai.

Priešingai, romėnai valdžios fenomeno požiūriu ypač nusipelnė sukurdami pragmatišką pusiausvyrą: tarp socialinės valdžios struktūros krašto viduje ir jų sukurtos *Imperium Romanum*, milžiniškos pasaulinės imperijos, kuri gyvavo bemaž 500 metų, o V a. jai subyrėjus iš vidaus ir iš išorės, jos ūkinius, socialinius, kultūrinius ir religinius pagrindus perėmė užgimstanti Vakarų kultūra[5]. Todėl nekeista, kad romėnai, pasak garsiosios frazės, kuria Vergilijus *Eneidoje* (6, 847–853) nusakė politinę Romos misiją, buvo tituluojami „valdyti pašaukta tauta"[6], nors dėl to neabejotinai iškilus šios tautos, teisingiau, jos valdančiosios klasės, gebėjimas buvo išaukštintas ir paverstas pavojingu metafiziniu istorijos tikslu, kurį

romėnų valdomi amžininkai – ir ne tik jie – tikriausiai suvokė visai kitaip.

2. Visiškai skirtingas „valdžios" patyrimas ir vertinimas graikų kalboje išreiškiamas diferencijuotomis sąvokomis. *Kýrion eĩnai* (būti šeimininku, valdyti) nusako šeimininko arba vyro valdžią namų bendruomenėje moters ir vaikų atžvilgiu; ji skiriasi nuo vergų valdymo – pastarasis yra savitas ir neribojamas prievartos arba nuosavybės santykis (Aristotelis *Politikoje*, 1253 b 7 t.: *despótes–despoteía*). Nėra griežtos ribos, skiriančios šeimos ir politikos sferą. Graikų požiūriu, despotinę valdžią įkūnija persų karalius ir tironai, kurie savo valdinius valdo taip, tarsi šie būtų jų asmeninė nuosavybė, ir iš jų atima visą laisvę. Taigi sąvokų pora *despótes–despoteía* paprastai turi neigiamą reikšmę, o *kýrion eĩnai* iš šeimos lygmens nesunkiai gali būti transponuota į valstybės lygmenį ir jame vertybiniu požiūriu neutraliai apibrėžti galutinį, svarbiausią pagrindą, sakytume, valdoviškąjį politinių sprendimų principą[7].

Despoteía ir *kyrieía* – pastaroji sąvoka paliudyta tik helenizmo laikais – nusako valdžią subjekto, jos turėtojo, požiūriu; galima sakyti, kad jai būdingas statiškumas; tuo ji skiriasi nuo tų valdžios sąvokų, kurios sudaromos su veiksmažodžiais ir išreiškia judėjimą, procesą: *archeĩn – archía* – valdyti, remiantis pirminiu pagrindu ir pradžių pradžia (*archḗ*), su kuria valdymas siejamas tiesioginiu ir grįžtamuoju ryšiu; kita vertus, sąvoka *krateĩn – kratía* labiau išreiškiamas valiojimas įsitvirtinti, didesnė jėga dvikovoje – tai gali būti ir imtynės, ir visuomeninės sąjungos, ir valstybinės bendruomenės[8]. Dėl to mes galime skirti įvairias valdžios formas, antai monarchija, aristokratija, oligarchija, demokratija ir ochlokratija (minios valdžia). Tiesa, sąvokų konotacijos laikui bėgant uždengia viena kitą, iš dalies viena sąvoka gali būti pakeičiama kita, vis dėlto būtina pažymėti, kad graikų kalbos ir mąstymo horizonte susiformuoja didelis valdžios apibūdinimo sąvokynas, kurį tikslino ir gausino ne tik tokie filosofai, kaip Platonas ir Aristotelis, bet ir poetai bei rašytojai, pavyzdžiui, Herodotas, Tukididas ar Polibijas, analizavę ir teoriškai perkūrę istorinę patirtį ir politinius savo laikų įvykius. Atikos istorikas Tukididas (apie 460–400 m. pr. Kr.) savo Peloponeso karo istorijoje įspūdingai aprašo, kaip V šimtmetyje graikų sąjunga (*simachija*) prieš persus, sumanyta ir įsteigta kaip sandrauga, atėniečių rankose virto valdžios organizacija, kuri net įgijo prievartos bruožų[9]. Periklio laikų Atikos demokratija, kurią derėtų vertinti kaip liaudies valdžią, jo veikaluose vaizduojama kaip vieno vienintelio žmogaus valdžia (*archḗ*); nedaug trūksta, kad

Periklis būtų laikomas tironu[10]. Graikų nenoras įkurti vienoje vietoje sutelktą ir nuolatinę valdžią reiškiasi kalboje faktu, kad žodžiu *archai* jau nuo V a. pr. Kr., ypač Atėnuose, buvo įvardijamos tarnybos ar įstaigos, kuriomis valdžia tarsi būdavo suskaidoma į smulkias dalis[11] ir kurios atlikdavo draudimo funkciją: neleisti, kad valdžia būtų koncentruojama viename asmenyje ir vienose pareigose, nes, graikų nuomone, tai pavojinga.

3. Tačiau šio ribojamojo principo graikai paisė ne visur ir ne visais laikais. Tiesa, valdyti ir būti valdomam (*archeín – árchesthai*) yra universalios žmonių sambūvio kategorijos, kurios, Aristotelio požiūriu, randasi iš žmonių visuomenės kompleksiškumo ir todėl egzistuoja iš prigimties (*Politika*, 1252b 30 t.; 1254a 21 t.). Šiame mąstymo horizonte regime graikus ir negraikus, barbarus (*bárbaroi*), šeimą ir jos narius, miestą valstybę ir piliečius, didelį kraštą ir jame gyvenančias iš dalies net itin margas etnines grupes. Todėl galėjo susiformuoti skirtingos valdžios sistemos, kurios turėjo vis kitus valdžios adresatus (vergai, vaikai, laisvieji piliečiai, nepiliečiai, barbarai) ir skirtingas struktūras, „susitvarkymus" (*politeíai*): monarchija, aristokratija, demokratija. Todėl jos skyrėsi ne tik kriterijais: kas valdo? vienas, keli, dauguma? Joms buvo būdinga ir specifiniai valdymo būdai bei eigos formos. Šiame kontekste Polibijo (VI-3-9) santvarkų rato (*anakýklosis politeíon*) modelis mums rūpi ne todėl, kad juo paaiškinamos natūralios monarchijos, aristokratijos ir demokratijos atsiradimo priežastys bei šių santvarkų seka ir nuosmukio požymiai, o todėl, kad jame aptariami valdyme dalyvaujančių asmenų, valdančiųjų ir valdomųjų, elgsenos būdai[12]. Graikų požiūriu, santvarka esmiškai yra susijusi su valdomųjų pritarimu, jų savanorišku klusnumu, dabartiškai tariant – su pritarimu valdžiai[13]; jei šio pritarimo nesama arba jei jis nyksta, prasideda senosios formos irimas, nykimas ir gaišimas, kuris atveria kelią naujovėms. Nors Polibijas analizuoja politinės valdžios procesą remdamasis jo metui būdingomis bei pasenusiomis prielaidomis, pritarimo fenomenas praktiniu ir teoriniu požiūriu yra nepaprastai vertinga kategorija, kuria galima matuoti valdžią, universalus sankirtos taškas, kuriame kryžiuojasi valdančiųjų institucijų, priemonių, išorinės reprezentacijos linijos ir praplečia socialiniais, politiniais, etiniais ir kultūriniais aspektais paprastą valdovų ir valdomųjų dichotomiją. Kaip monarchija, aristokratija ir demokratija gali pelnyti ilgalaikį pritarimą? Į šį iššūkį kiekviena sistema atsako savaip; kiekviena iš jų formuoja specifines nuostatas ir elgesio būdus.

Pasak Aristotelio, aristokratija grindžiama kilmės, gebėjimų, turto ir išsilavinimo principais. Jos nuostatai pritariama tada, kai *áristoi*, geriausieji, šias vertybes įstengia realiai įkūnyti; šiuo požiūriu diduomenės pasirengimas finansiškai remti bendruomenę yra itin tvirtas jos vadovaujamojo vaidmens pamatas[14]. Įsipareigojimas labdarai (*euergesía, philanthropía*) įrašytas ir monarchijos vėliavoje – tai materialus ir idealus pagrindas, į kurį remiantis mėginama atsižvelgti į ypatingus valdinių poreikius; kariuomene, valdininkija, tviskančia išore ir ypatingu valdovo santykiu su dievais valdiniai papildomai priverčiami „savo noru" paklusti[15]. Šiuos tradicinius modelius – juose susiliejo Graikijoje ir Rytų kraštuose gyvavusios santvarkos – helenistinė monarchija perdavė Romos imperijai, o per ją krikščioniškiesiems Rytams ir Vakarams[16]. Tačiau pasaulio istorijos požiūriu dar reikšmingesnis paveldas buvo demokratinės valdžios formos sukūrimas.

4. Graikų demokratija, kurios ilgas formavimosi procesas prasidėjo VII a. pr. Kr., buvo nedidelio miesto valstybės fenomenas, neatsiejama jo dalis – tikrąja žodžio prasme graikų miestelėnų valdžios forma; šiuo požiūriu ji buvo išskirtinė, t. y. nepiliečiai (vergai, metekai, svetimšaliai ir moterys) demokratijoje negalėjo dalyvauti, tarsi ji būtų sumanyta savojo tapatumo saugojimui ir ugdymui. Kad būtų galima sukurti šį mentalitetą kaip politinį ir socialinį uždavinį, buvo būtini idėjiniai orientyrai, politinės organizacijos formos ir asmeninės nuostatos[17]. Kaip žinia, pagrindiniai politiniai principai buvo laisvė (*eleuthéria*) ir lygybė; visų piliečių vienodos galimybės naudotis politinėmis teisėmis bei dalyvauti teisės sferoje (*isonomía*), viešo žodžio teisė (*isēgoría*), – tokį specifinį pavidalą įgijo minėtieji principai. Be jų, dar susiformavo politinis apsisprendimas (*autonomía*) bei galimybė gyventi iš savo išteklių, – tai vadinamoji *autárkeia*; jai būdingi ekonominis, politinis, netgi etinis aspektai. Nebūti reikalingam kito arba kitų, įstengti vienam pačiam verstis – šio ir *polio*, ir paskiro individo idealo ištakos yra nepaprastai didelis kliovimasis savo gabumais, „gebėjimo sąmonė"; ji pirmiausia rūpinasi viešojo gyvenimo reikalais; tiesa, privati sfera, *biós idiotikós*, jam privalėjo teikti būtiną gyvavimo pagrindą, tačiau, kaip būtinų dalykų sfera, ji vertybiniu požiūriu buvo skiriama nuo laisvės sferos, taigi nuo viešojo gyvenimo sferos[18].

Iš viso to radosi demosui būdingas „įstabus savo galybės jausmas"[19]; jis turėjo pragaištingą išvirkščiąją pusę, už jį teko sumokėti nemažą kainą, bet apie tai čia tik užsiminsime. Svetimos tautos, kurių gyvenimo būdas

ir kultūra skyrėsi nuo graikų, buvo menkinamos ir laikomos barbarais[20]. Į moteris žiūrėta kaip į žemesnę žmonių kategoriją, kuriai, griežtai imant, į viešumą nėra ko lįsti ir kalbėti, todėl, nors moterys retsykiais būdavo vertinamos, jų atžvilgiu viešpatavo visuotinė, emocinė panieka, neleidusi, pasak J. Burckhardto, atsirasti tikrai „lyčių bendrystei"[21]. Tačiau situaciją itin blogino tai, kad šis perdėtas savo vertės jausmas reiškėsi taikingumo stoka, negebėjimu rasti abiem pusėms priimtiną sprendimą; tai buvo mentalinis pagrindas giliai vidinei nesantaikai ir graikų miestų tarpusavio karams, kurių taip gausiai būta V ir IV a. pr. Kr.[22] Politinė ir socialinė įtampa nebuvo mažinama, nebuvo siekiama kompromiso, priešingai, problemos buvo sprendžiamos karu; nebuvo ilgam jungiamasi į aukštesnes už polį politines struktūras, priešingai, užsispyrėliškai buvo ginamas miestų individualumas jungiantis tik į netvirtas asociacijas (regionines sąjungas) – tokios, kaip žinia, buvo opcijos, nulėmusios klasikinių ir poklasikinių laikų Graikijos bruožus.

5. Todėl „gebėjimo sąmonę" ypatingu būdu atliepia nepajėgumas, sukėlęs nemenkus politinius padarinius. Ypatingas jautrumas valdžiai, pasirengimas ją kurti ir pakęsti reiškiasi ir tam tikrais būdais, kurių esmė – dalyvavimas valdžioje (*methéxis*) ir valdžios ribojimo sukonkretinimas. Politinės valdžios padalijimas liaudies susirinkimo (*ekklesía*), liaudies teismo (*heliaía*), tarybos (*boulé*) institucijoms ir žinyboms (*archaí*) (mes remiamės Atėnų pavyzdžiu) reiškė nepaprastą piliečių jėgų sutelkimą – atminkime, kad jau V a. pr. Kr. vien įvairiuose teismuose turėjo plušėti 6 000 vyrų, o tam, kad balsavimas būtų laikomas įvykęs, kai kuriuose tautos susirinkimuose buvo nustatytas irgi 6 000 piliečių kvorumas (skaičiuojant, kad piliečių būta apie 30 000–35 000). Ilgainiui tokio noro nuolat dalyvauti politikoje nebebuvo galima sužadinti tik raginimais ir įtikinėjimais, reikėjo ir finansinių stimulų. 3 obolų dienpinigiai liaudies susirinkimų ir liaudies teismų dalyviams, ypač viduriniesiems ir žemesniesiems sluoksniams, IV šimtmetyje leido būti valdžios dalininkais. Pastebėtina, kad Aristofano komedijose tie trys obolai pateikiami kaip lemiamas motyvas užsiimti politika.

Taip demokratinėje valstybės santvarkoje materialūs ir idealūs aspektai susipynė, kad būtų užtikrintas pritarimas valdžiai. Šis susipynimas būtent Atėnuose leido atsirasti tam tikrai savitai logikai, nuolat skatinusiai vėlesnes kartas žavėtis ir mėgdžioti: paskiro individo dalyvavimas, kompetencijų paskirstymas skirtingoms institucijoms, vykdomosios val-

džios ribojimas kasmet keičiant pareigūnus, kelių asmenų skyrimas į žinybas (kolegialumas), pareigūnų pareiga atsiskaityti, darbo pasidalijimo ir racionalios procedūros sukūrimas; pačiame šio politinio statinio viršuje buvo įkurdinta teisė bei įstatymas[23], – tokie aukšti orientyrai neatsirado savaime, juos pirmiausia reikėjo sukurti kasdiene politine veikla. Tai nesumenkinami ir reikšmingi laimėjimai. Kita vertus, privalu matyti ir per didelio šios sistemos apkrovimo žymes bei trūkius[24]. Laikui slenkant, iškilo profesionalūs politikai, vadinamieji *demagogai*, beveik išstūmę paprastus piliečius, kurie tiesioginiu ir visuotiniu būdu dalyvavo politikoje. Sudėtingiems politiniams, o ypač ekonominiams sprendimams priimti reikėjo išmanymo, nuolatinio domesio ir gebėjimo spręsti, o šios savybės dažnai viršydavo paprasto piliečio interesus ir pajėgumą. Demokratijos nepasitikėjimas dideliu valdžios sutelkimu kelių asmenų rankose sukūrė gausius stabdomuosius mechanizmus, kurie neleido susiformuoti kovingai vykdomajai valdžiai. Tad į klausimą, ar demokratija buvo to meto visuomenei derama valdžios forma, negalima tiesiog atsakyti „taip" arba „ne". Ji buvo tikrųjų miesto piliečių susitvarkymo forma, jų darbo rezultatų, elgesio būdų ir apribojimų konglomeratas, kurio vėlesnė istorija atsisakė.

6. Kitaip negu graikai, romėnai kur kas daugiau rūpinosi, kad privati ir vieša sferos, *res privata* ir *res publica*, būtų atidalytos. Romėnams tai buvo skirtingos valdžios, socialinio gyvenimo ir teisės sritys; jos bendruosius reikalus atitverdavo nuo namų ūkio (*domus*) ir jam pavaldaus šeimos ir klientūros instituto formų; lyg jungiamoji grandis tarp jų įsiterpia tokie draugijų pobūdžio dariniai, kaip antai valstybinių mokesčių nuomininkų bendrijos (*societas publicanorum*)[25]. Tokie skyrimai yra reguliatyvinių idėjų pobūdžio, jie gana svarūs dalykiniu ir mokslo istorijos požiūriu, tačiau dabartinei visuomenės ir mentaliteto istorijos analizei jų aiškiai nepakanka. Šiuo požiūriu mums svarbu tai, kad „įsakymo ir paklusimo santykis"[26] ir privačiame, ir valstybiniame sektoriuje buvo laikomas visai natūraliu. Ciceronas *Valstybėje* (1, 43) šį santykį grindžia tuo, kad visuotinė lygybė (*aequalitas*) esanti nederama, nes nepripažįstanti jokių „orumo" laipsnių. Tai labai aristokratiška ir antidemokratiška mintis, visiškai atitinkanti socialinę respublikos laikų realybę. Įsakinėjimas ir paklusimas šeimoje, klientelėje ir valstybėje buvo laikomi dorybėmis, tvarkingo bendrabūvio fermentu[27]; klasikinės filologijos atstovai šį gebėjimą valdyti meiliai pavaizdavo kaip tautinį romėnų bruožą, deja, paprastai jis būdavo vienmatis, todėl minėtų autorių piešiamas paveiks-

las dažniausiai būdavo iškreiptas[28]. Kaip tik valdymo praktikoje išryškėja vertas dėmesio griežtos ir švelnios strategijos derinys; tik šiuo junginiu galima paaiškinti stebėtiną romėnų valdžios tęstinumą[29].

7. Kaip ir Graikijoje, Romoje valdžios sąvoka skleidžiasi įvairiomis reikšmėmis: kaip *potestas*, institucionalizuota viršenybė, vienodai derama ir pareigūnui, ir šeimos tėvui; kaip *imperium*, karinė galia įsakinėti – ji nusako visišką vado veiksnumą kilus kariniam konfliktui; galia įsakinėti yra religinės arba maginės kilmės, ji ypač išryškėja triumfo eitynių metu – tai miesto šventė, rengiama pergalę laimėjusio karo vado (*imperator*) garbei[30]. Kaip *dominatio*, visiškas ir nedalomas viešpatavimas (žr. *kýrios* sąvokos aptarimą, p. 396), ji gali disponuoti ir asmenimis, ir daiktais; šiuo požiūriu Romos imperatorių laikais ji virto ideologine priešingybe geros, teisingos ir nuosaikios valdžios (*principatus*), kuri valdo ne valdinius (*subiecti*), bet piliečius (*cives*), jais rūpinasi ir palieka vietos jų laisvei (*libertas*); kaip *regnum*, karaliaus valdžia, kuri buvo traktuojama kaip „išplėstas šeimos tėvo patriarchalinės valdžios atvaizdas“[31]; vertinant pagal respublikos laikų valdymo principus, *regnum* prarado teigiamą atspalvį ir virto nelemtu vienvaldystės siekio simboliu[32]. Tiberijų, vyresnįjį Grakchą, 132 m. pr. Kr. senatoriai negyvai uždaužė lazdomis už tai, kad jis neva siekęs karaliaus karūnos; per 44 m. pr. Kr. kovo idas Cezario gyvybę nutraukė suokalbininkų durklai – baimintasi, kad sėkmės lydimas karvedys taps Romos karaliumi ir tironu, todėl žudikai buvo įsitikinę, kad jį būtina pašalinti[33].

8. Taigi, kai iš esmės atsisakoma pripažinti valdžią, nomenklatūrai tenka tik tam tikras, nors ir ne visai nereikšmingas vaidmuo. Amžininkams ir būsimoms kartoms ji pateikia svarbiausius interpretacijos modelius, todėl ji yra savo epochos politinės sąmonės indikatorius. Valdžia ir pritarimas jai pagrįsti jos metodais ir praktiniu taikymu; respublikos laikais ją įgyvendino diduomenė, pareigūnai, aristokratai, o imperatorių laikais – *princeps* ir jo rūmai, taip pat administracija ir kariuomenė, kurie nominaliai buvo jo instrumentai. Romos respublikos pagrindas buvo valdžios padalijimas senatui, tautos susirinkimui ir magistratui, – tokią struktūrą jau Polibijas (6, 11–18) laikė romėnų valdžios efektyvumo ir tvarumo priežastimi, nors, pernelyg pabrėždamas teorinį proporcingumą, jis nuvertino aristokratinį elementą, kuris visose trijose institucijose užėmė vadovaujamus postus. Tačiau turinčiai valdžią aristokratijai buvo gyvybiškai svarbu laikytis žaidimo taisyklių: ribotam laikui suteikti įgalioji-

mus imperatoriui, paisyti kolegialumo, rūpintis valdžios vykdytojų kaita[34], kai kada – asmeninių sprendimų, priimamų kitose institucijose, antai senate arba privačių patarėjų kolegijoje (*consilium*), atgaliniu ryšiu[35]. Tokie mechanizmai reguliavo politikos požiūriu svarbiausio sluoksnio vykdomą valdžią, be to, jo socialinę galią žemesniesiems sluoksniams užtikrino patronato santykiai. Kilmingąjį *patronus* ir paprastus žmones, klientus, siejo išskaičiavimu ir pasitikėjimu pagrįsti santykiai (*fides*), kuriems buvo būdinga tai, kad vieni davė, o kiti ėmė; be jokios abejonės, jie stabilizavo valdžią[36]. Taigi pasakėčia apie skrandį ir galūnes, kurią Augusto laikų istorikas Livijus įdėjo į lūpas konsului Menenijui Agripai (konsulavusiam 503 m. pr. Kr.), idant Romos *plebs* įgautų proto ir klausytų senato, buvo kelrodis *exemplum* jo meto visuomenei, apskritai bet kuriai epochai, nes bendruomenės ir žmogaus kūno analogija vienodai buvo įmanoma pagrįsti įsakymą ir klusnumą, abipusę priklausomybę ir paramą, taigi valdžią ir sandraugą[37]. Žinoma, Romos imperatorių laikais vadovaujančio organo vaidmenį atliko *princeps*. Jis buvo *corpus imperii* galva, visiems nariams teikianti sveikatą ir gerovę[38].

9. Pranašios politinės klasės egzistavimas, epochą atitinkantis „socialinis“ tinklas ir akivaizdi abipusės priklausomybės eksplikacija stiprino romėnų aristokratijos valdžią pačioje imperijoje. Be to, būta dar dviejų svarbių fenomenų; pirmasis – tai laipsniška liaudies tribūnato integracija į valdžios aparatą, leidimas reikštis priešingai jėgai, kuri atsigręžė į mažojo žmogaus rūpesčius bei vargus ir kurios plebėjiškoji aureolė švytėjo net ir tada, kai iš tikrųjų buvo siekiama patenkinti aristokratų ar asmeninės valdžios interesus. Šiuo postu formaliai buvo suorganizuotas pasipriešinimas aristokratijos valdymui (šis „kontrapunktinis triukas“ vienodai rodo ir romėnų juridinę jauseną, ir politinius gabumus); tai buvo neapsakomai svarbus valdymo palengvinimas, iš dalies leidęs kanalizuoti naujos ir pavojingos veiklos apraiškas[39]. Ši sistemos palaikymo funkcija išvirto į savo priešingybę tik pradėjus irti respublikoniškajai valdymo formai. Žlungančios respublikos vidaus kovose, naujai dalijantis valdžią, šis principas nebuvo kvestionuojamas todėl, kad tam tikra dalis materialinio pertekliaus, kurį sudarė pajamos iš provincijų, vienaip ar kitaip teko visiems piliečiams – nuo paprasto plebėjo iki įtakingo senatoriaus[40]. Piniginės dotacijos, dovanos javų, aliejaus, vyno pavidalu gerokai lėmė politikos raidą Romoje, taigi šis, taip sakant, materialus valdymo palengvinimo būdas nustelbė institucinį.

10. „Politinę gramatiką“[41] papildė išorinė forma. Valdžia Romoje buvo „išvaizdi“. Magistratas laikytas *persona civitatis*, kuriam derėjo *diginitas* ir *decus*. Išorinis puošnumas reiškėsi purpuro rūbais, tarnybine svita, rykščių ryšeliais (*fasces*) nešinais liktoriais, baudžiamosios valdžios simboliais, tam tikru tarnybiniu krėslu (*sella curulis*), teise važiuoti ir sėdėti, tuo tarpu paprastas pilietis turėdavo prieš magistratą atsistoti. Magistrato orumas reikalavo, kad visi jam reikštų pagarbą. Fabijus Maksimas, 213 m. pr. Kr. konsulas, sutikęs tėvą, jį priverčia nusėsti nuo žirgo ir taip parodyti deramą pagarbą savo asmeniui[42]. *Res publica* ir jos organai garbstomi labiau negu *parentes*. Valdžios stilizaciją, kurios dėka pareigūnas sąmoningai apgaubiamas aukštesnės būtybės aura, provincijose didino tai, kad čia magistratas, kaip romėnų tautos atstovas, kartais net buvo garbinamas kulto apeigomis; tokį kultą buvo nesunku sieti su *Dea Roma*, romėnų valdžios personifikacijos, kultu[43]. Taip *imperium Romanum* reiškiasi ne tik savo galybe, bet ir išorine prabanga bei religiniu išaukštinimu.

11. Romos imperija išplečia iš respublikos paveldėtas valdžios ribas; reprezentacija ir regimoji pusė tampa neapsakomai svarbios, tai iš jų formuojamas principato, mėginančio savo naudai palenkti *fama*, viešąją nuomonę, įteisinimas[44]. Ypač rytinėse imperijos žemėse imperatorius garbinamas kaip geradaris ir gelbėtojas, kaip pasaulietinis išganytojas; jis užtikrina taiką bei gerovę ir lyg tėvas rūpinasi kraštais, miestais, kareiviais ir civiliais gyventojais. Tokios ideologinės pretenzijos tik sąlyginai atspindi tikrovę, tačiau jas plačiai paskleidžia oficialūs pranešimai, monetos, statulos, įrašai ir panegiriniai poezijos kūriniai. Jais *princeps* perkeliamas į dievų sferą ir padaromas asmeninio maldingumo objektu[45]. Jam traukiantis iš civilinės aplinkos, formuojasi rūmų ceremonialas, imperatoriaus rūbai ir ypatingos insignijos, iš kurių reikšmingiausios yra skeptras, Jupiterio valdžios lazda, ir rutulys, pasaulinio viešpatavimo simbolis[46]. Jo būstas tampa rezidencija, didinga, suakmenėjusi pretenzija į valdžią ir garbinimą. Palaciumas Romos centre, didingi Nerono Aukso rūmų griuvėsiai Eskvilino atšlaitėje, Diokleciano imperatoriškieji rūmai Spalate (Splite) Dalmatijos pakrantėje dar ir dabar leidžia pajusti imperinės architektūros didingumą. Ji skirta ne tik imperatoriui, ypač imperijos pakraščiuose ja buvo stengiamasi padaryti įspūdį barbarams[47]. Taip siekta paklusnumo, džiugaus priėmimo ir sutikimo; valdovo įžengimas į miestą, *adventus Caesaris*, buvo švenčiamas kaip dievų atėjimas – su procesijomis, iškilmingomis litanijomis, aukojimais ir džiūgaujančių gy-

ventojų miniomis. Valdovo klestėjimas garantuoja ir paties žmogaus gerovę: „te salvo salvi et securi sumus“[48].

Tokie iliuziniai lūkesčiai svetimi demokratiniam dalyvavimo ir aristokratiniam valdžios padalijimo principui; todėl nekeista, kad Romos valdžios sunykimas Vakaruose IV–V a. imperatoriaus idėją menkai tepaveikė. Ji atitiko vėlyvosios Antikos mentalitetą bei jo specifines apraiškas: nenorą racionaliai suvokti ir formuoti pasaulį, tikėjimą nepaprastai stipria tolima galia (*dýnamis*), slypinčia už visų daiktų ir juos viršijančią; mistinio nugrimzdimo, magijos ir teurgijos praktikavimą, kad slėpiningos pratybos padėtų užmegzti ryšį su dieviškomis ir demoniškomis galiomis, kurias buvo trokštama paveikti[49]. Šias gilias permainas sukėlė ne tik imperijos laikų filosofinės ir religinės srovės, bet ir negandos, skurdas bei bejėgystės jausmas, regint nuolatinius karus ir niokojimus[50], vėlyvosios Antikos laikais alinusius ir galų gale visai sugriovusius imperiją.

12. Imperatoriui vis labiau tolstant nuo realaus pasaulio, valdžios funkcijas pamažu perėmė kitos institucijos. Kaip ir anksčiau šeimos bendruomenėje nominaliai visa juridinė valdžia priklausė šeimos tėvui; žmona jam privalėjo paklusti bei reikšti pagarbą; sūnūs ir dukterys galėjo „emancipuotis“ iš jo priklausomybės tik sudėtinga juridine procedūra[51]. Praktikoje visa tai dažnai buvo kitaip, vėlyvaisiais imperijos laikais valdžia pasidarė nebe tokia griežta, ją „išstūmė“ atviresnės, lankstesnės formos[52]. Be to, nereikia menkinti visiems žmonėms bendro poreikio tarpusavyje tartis, romiečiams jo irgi nestigo. Palatine būta *Dea Viriplaca* skirtos koplyčios, kur, užbaigus sutuoktinių vaidus, vėl būdavo atkuriama šeimyninė santarvė[53]. Tačiau pastebėtina, kad deivė vadinama „vyrų taikintoja“ ir kad namų bendrija ir vėlyvosios Antikos laikais liko valdžios organizacija[54]. Ši organizacija iš dalies buvo išplėsta ir pagilinta. Vėlyvosios Antikos žemių valdos pamažu virto autarkiniais junginiais, į kuriuos, stambaus žemvaldžio globojami, būrėsi šeimos nariai, tarnai, nuomininkai, o kartais ir svita; į tokią sąjungą buvo žiūrima kaip į *patrocinium*, į savitarpio pagalbos ir gynybos sąjungą; tai buvo savarankiškos valdžios organizacijos užuomazga[55]. Iki pat Viduramžių gyvavo požiūris, kad iš nuolatinės globos ir apsaugos santykių gali išsirutulioti viršenybės ir pavaldumo santykis; kaip žinia, jis vėliau sukėlė nemažą įtampą.

[1] A. HEUSS, Möglichkeiten einer Weltgeschichte heute: Saeculum 19 (1968), 6 – [2] F. TAEGER, Charisma, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes I–II, Stuttgart 1957–60 – [3] HEUSS, Herrschaft und Freiheit, 66 ir t.; M. J. FINLEY, Die Griechen. Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation, München [2] 1983 – [4] H. ARENDT, Vita activa, München 1981 – [5] TH. SCHIEFFER (Sud.), Handbuch der Europäischen Geschichte I, Stuttgart 1976, 51 ir t. – [6] P. GRIMAL, Römische Kulturgeschichte, München/Zürich 1961, 91 ir t.; medžiagą pateikia LÜBTOW, Das römische Volk, passim – [7] ARISTOTELIS, *Politika* 1299 a 1 ir t.; BUSOLT-SWOBODA, Staatskunde, 304, 311 – [8] Filologines nuorodas žr.: CH. MEIER, Entstehung des Begriffes Demokratie, Frankfurt 1970, 44 ir t. – [9] TUKIDIDAS II 63, 1 ir t.; R. MEIGGS, The Athenian Empire, Oxford 1972 – [10] TUKIDIDAS II 65, 9; V. EHRENBERG, Sophokles und Perikles, München 1956, 104 ir t. – [11] BUSOLT-SWOBODA, Staatskunde, 313 ir t., 1054 ir t. – [12] K. VON FRITZ, The Theory of Mixed Constitution in Antiquity: a Critical Analysis of Polybios' Political Ideas, New York 1954; G. J. D. AALDERS, Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum, Amsterdam 1968 – [13] KLOFT, Liberalitas Principis, 24 ir t. – [14] ARISTOTELIS, *Politika* 1291 b 28 ir t.; BUSOLT-SWOBODA, Stattskunde, 308; Liturgien als Mittel der aristokratischen Herrschaft; ARISTOTELIS, *Politika* 1321 a 33 ir t.; VEYNE, Brot und Spiele, passim – [15] Karaliaus valdžios principai remiantis analogija su aristokratija: KLOFT, Liberalitas Principis, 16 ir t.; Ideologie und Herrschaft in der Antike, Darmstadt 1979, 27 ir t.; H. J. GEHRKE, Geschichte des Hellenismus, München 1990, 46 ir t., 165 ir t. – [16] F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, New York 1966, 659 ir t.; E. H. KANTOROWICZ, Kaiser Friedrich II. und das Kaiserbild des Hellenismus: TAS PATS, Selected Studies, New York 1965, 264 ir t. – [17] BLEIKKEN, Athenische Demokratie, 128 ir t. – [18] Prieštaravimą klasikine forma pateikia ARENDT, Vita activa; jį išsprendžia VEYNE, Brot und Spiele, passim, ypač 627 ir t.; apie gebėjimo sąmonę žr. CH. MEIER, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980, 351 ir t., 489 ir t.; apie politines gaires: BUSOLT-SWOBODA, Staatskunde, 415 ir t.; EHRENBERG, Staat der Griechen, 107 ir t. – [19] J. BURCKHARDT, Griechische Kulturgeschichte I, 219 – [20] Apie barbarus: W. SPOERRI, Kleiner Pauly I (1975), 1545 ir t., žr. Barbaren (Lit.) – [21] J. BURCKHARDT, Griechische Kulturgeschichte III, Leipzig 1929, 146 ir t.; jo bendrą niūrų vaizdą kiek šviesiau vaizduoja W. SCHULLER, Frauen in der griechischen Geschichte, Konstanz 1985 ir R. ZOEPFFEL, Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland: J. MARTIN/R. ZOEPFFEL, Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, München 1989, 443 ir t. – [22] H. J. GEHRKE, Stasis, Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr., München 1985; CH. MEIER, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen: Historische Zeitschrift 251 (1990), 555 ir t. – [23] Smulkiau žr.: BUSOLT-SWOBODA, Staatskunde, 986 ir t. – [24] C. MOSSÉ, La Fin de la Démocratie Athénienne, Paris 1962, 262 ir t. – [25] Apie viešumo ir privatumo skirtumą žr. KLOFT, Prorogation und außerordentliche Imperien, 13 ir t.; M. KASER, Römisches Privatrecht I, München [2]1971, 194 ir t.; apie *societates*: KASER, Privatrecht I, 572 ir t.; E. BADIAN, Publicans and Sinners, Oxford 1972, 67 ir t. – [26] M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft III 1 und IX 1 – [27] L. WENGER, Hausgewalt und Staatsgewalt, 1 ir t. – [28] „Valdyti gimusi tauta lygiai taip pat gerai mokėjo paklusti": R. HEINZE, Von den Ursachen der Größe Roms: Vom Geist des Römertums, Darmstadt[4]1972, 25 – [29] H. GESCHE, Rom, Welteroberer und Weltorganisator, München 1981 – [30] BLEICKEN, Amtsgewalt; H. S. VERSNEL, Triumphus, an inquiry into the Origin, Development and Meaning of the

Roman Triumph, Leiden 1970; apie vėlesnę *imperium* sąvokos raidą žr. W. SUERBAUM, Vom antiken zum mittelalterlichen Staatsbegriff, Münster ²1977, 293 ir t. – [31] VON LÜBTOW, Römisches Volk, 132, 44 išn. – [32] Apie ideologinę *regnum* vertę žr. SUERBAUM, Staatsbegriff 38 ir t.; apie karaliaus valdžios ištakas žr. VON LÜBTOW, Römisches Volk, 128 ir t.; KUNKEL, Kleine Schriften, 462 ir t. – [33] Volkstribunat und Königtum: CICERONAS, *Valstybė* 2, 49; M. GELZER, Caesar, Wiesbaden 1960, 300 ir t. – [34] Vicissitudo imperitandi, LIVIJUS III 39, 9; KLOFT, Prorogation und außerordentliche Imperien, 86 ir t. – [35] Apie „totalinės" imperijos kritiką; BLEICKEN, Amtsgewalt, 33 ir t. – [36] Apie klientūros santykį: VON LÜBTOW, Römisches Volk, 111 ir t.; MEIER, Res publica amissa, 24 ir t.; R. P. SALLER, Personal Patronage under the Early Empire, Cambridge 1982 – [37] „Amžinas anekdotas" (sud. MEYER): LIVIJUS II 32, 8 ir t.; H. KLOFT, Corpus rei publicae. Bemerkungen zur Institutio Traiani und zur organologischen Staatsauffassung im Mittelalter: W. SCHULLER (Sud.), Antike in der Moderne, Konstanz 1985, 137 ir t. – [38] SENEKA, *De clementia* II 2, 1 – [39] VON LÜBTOW, Römisches Volk, 94 ir t.; J. BLEICKEN, Das Volkstribunat der Klassischen Republik, München ²1968 – [40] MEIER, Res publica amissa, 153 ir t. – [41] Ten pat, 162 ir t. – [42] GELIJUS II 2, 13; išsamiai MOMMSEN, Staatsrecht I, 372 ir t.; MEYER, Römischer Staat, 241 ir t. – [43] NILSSON, Griechische Religion II, 177 ir t.; KLOFT, Prorogation und außerordentliche Imperien, 81 ir t. – [44] H. KLOFT, Aspekte der Prinzipatsideologie im frühen Prinzipat: Gymnasium 91 (1984), 306 ir t. – [45] A. WLOSOK (Sud.), Der römische Kaiserkult, Darmstadt 1978 – [46] A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich, Darmstadt 1970 – [47] Apie imperatoriškuosius reprezentacinius statinius žr. MILLAR, Emperor in the Roman World, 18 ir t.; apie imperijos architektūrą: PRICE, Rituals and Power, 133 ir t. – [48] Medžiagą pateikia ALFÖLDI, Repräsentation, 86 ir t., bendrais bruožais: PRICE, 243 ir t. – [49] NILSSON, Griechische Religion II, 702 ir t.; P. BROWN, Die letzten Heiden, Berlin 1986, apie mentaliteto pokyčius vėlyvosios Antikos laikais – [50] F. VITTINGHOFF (Sud.), Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, I, Stuttgart 1990, 175 ir t. – [51] KASER, Privatrecht, I, 202 ir t. – [52] Visų pirma S. TREGGIARI, Roman Marriage, Oxford 1991 – [53] VALERIJUS MAKSIMAS II 1, 6 – [54] Namai kaip taikos santvarka: AUGUSTINAS, *Dievo valstybė* 19, 14 („ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium"), po to pateikiamas samprotavimas apie valdžios ir klusnumo būtinybę, toliau: E. DASSMANN: Reallexikon f. Antike und Christentum XIII, 1986, 860, 867 ir t., žr. Haus – [55] A. SCHULTEN, Die römischen Grundherrschaften, Weimar 1896; DEMANDT, Spätantike, 333 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

Graikija: H. BERVE, Die Tyrannis bei den Griechen, I–II, München 1967 – J. BLEICKEN, Die athenische Demokratie, Paderborn ²1988 – G. BUSOLT/H. SWOBODA, Griechische Staatskunde, I–II, München 1920/26 – V. EHRENBERG, Der Staat der Griechen, Zürich/Stuttgart ²1965 – H. J. GEHRKE, Geschichte des Hellenismus, München 1990 – Ideologie und Herrschaft in der Antike, sud. H. KLOFT, Darmstadt 1979 – A. HEUSS, Herrschaft und Freiheit: Der entwickelte griechische Stadtstaat.: Propyläen Weltgeschichte, Summa Historica, Frankfurt 1965, 66 ir t. – W. K. LACEY, Die Familie im antiken Griechenland, Mainz 1983 – CH. MEIER, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980 – S. B. POMEROY, Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985 – W. SCHULLER, Die Herrschaft der Athener im ersten attischen Seebund, Berlin 1974 – TAS PATS, Griechische Geschichte, München ²1991 – P. VEYNE, Brot und Spiele, Gesell-

schaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt/New York 1988.

Roma: E. BADIAN, Foreign clientelae, Oxford 1958 – J. BLEICKEN, Zum Begriff der römischen Amtsgewalt: *auspicium potestas imperium*, Göttingen 1981 – TAS PATS, Die Verfassung der römischen Republik, Paderborn [4]1985 – K. R. BRADLEY, Slaves and Masters in the Roman Empire, A Study in Social Control, Oxford 1987 – A. DEMANDT, Die Spätantike, München 1989 – M. KASER, Römisches Privatrecht, I–II, München [2]1971–75 – H. KLOFT, Liberalitas Principis, Studien zur Prinzipatsideologie, Köln/Wien 1970 – TAS PATS, Prorogation und außerordentliche Imperien. Untersuchungen zur Verfassung der römischen Republik, Meisenheim 1977 – W. KUNKEL, Kleine Schriften, Weimar 1974 – U. VON LÜBTOW, Das römische Volk, sein Staat und sein Recht, Frankfurt 1955 – S. R. F. PRICE, Rituals and Power, The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984 – CH. MEIER, Res publica amissa, Frankfurt 1980 – E. MEYER, Römischer Staat und Staatsgedanke, Darmstadt [3]1975 – F. MILLAR, The Emperor in the Roman World, London 1977 – TH. MOMMSEN, Römisches Staatsrecht, I–III, Leipzig [3]1887 – B. RAWSON (Sud.), The Family in Ancient Rome, London 1986 – F. SCHULZ, Prinzipien des römischen Rechts, Berlin 1954 – L. WENGER, Hausgewalt und Staatsgewalt im römischen Altertum: Miscellanea Fr. Ehrle, II, Rom 1924, 1 ir t.

Hans Kloft

Nors ir kiek būtų prirašyta apie Viduramžių valdžios santykius ir politines teorijas, vis dėlto kolektyvinės valdžios samprata ir nuostata valdžios atžvilgiu yra aptartos tik paviršutiniškai. Net sąvokų istorija nuodugniai neištyrinėta[1]. Taigi čia mėginsime pateikti tik laikiną ir subjektyvią nuomonę. Konkreti valdžios santykių forma mums patarnaus tik kaip santvarkų istorijos fonas, o politinė teorija[2] tik kaip mus dominančių problemų dvasiniai rėmai; tos problemos iškelia šiuos pagrindinius klausimus, liečiančius sąvokiškumą, suvokimo būdą, lūkesčius bei nuostatas: kaip žmonės suprato „valdžią"? Kaip jie vaizdavosi valdžios santykius? Kaip traktavo save valdantieji? Ko iš jų laukė valdomieji? Kokius jausmus jiems kėlė valdžia? Medžiagos atsakymams rasime ir kalbose, ir veiksmuose. Be to, turime atminti, kad būta laiko, erdvės ir socialinių skirtumų, nors apie juos galėsime užsiminti tik prabėgomis.

1. Pagrindiniai Viduramžių valdžios praktikos ir valdžios sampratos bruožai:

a. Viduramžių „valstybė" ir „visuomenė" taip labai rėmėsi privilegijuoto, aristokratinio-politinio, vadovaujančiojo ir postus užimančio sluoksnio valdžia, kad bent ankstyvųjų Viduramžių „valstybė" tapatinta su „valdžia" – glosose *res publica* iš dalies verčiama kaip *hertuom*[3] – o visa visuomenė dalinta į valdančiuosius ir valdomuosius[4]. „Valdžia" (kaip idealus tipas) buvo grindžiama asmeniniais saitais[5]: be abipusės ištikimybės, tai dar ir valdovo pareiga ginti, ir valdinio pareiga paklusti[6]. Galimas daiktas, tokios formuluotės rėžia ausį, tačiau Viduramžių žmonėms „valdžios" egzistencija buvo toks savaime suprantamas dalykas, kad ji iš esmės niekada nekvestionuota, nebent jos blogybės. Taigi Viduramžių valstybės teorijai rūpėjo ne bevaldystė, o tobulas valdžios vykdymas; ji nagrinėjo ne valdžios sistemą savaime, o jos idealų realizavimą.

b. Praktiškai „valdžia" reiškėsi daugialypėmis formomis ir įvairiais, vienas virš kito kylančiais lygiais: erdvės požiūriu kaip karaliaus, krašto, miesto ir namų valdžia, objekto požiūriu kaip Bažnyčios, leno, žemės valdos ir teismo valdžia. Tezė, kad visa valdžia kilusi iš vienos bend-

ros šaknies – iš namų valdžios – ir kad skiriasi tik jos mastas[7], pagrįstai buvo kritikuojama[8]. Todėl tikėtina, kad nuostatos „valdžios" atžvilgiu irgi bus nevienodos.

c. Šiuolaikinę valdžios sąvoką tyrinėtojai dirbtinai sukonstravo[9]. Ano meto kalboje „valdovas" (*herro*) kildinamas iš *heriro* (žodžio *her* „aukštas, kilnus, orus" aukštesnysis laipsnis) ir atitinka lotyniškąjį *senior*. *Herscap*, kaip orumo, iškilnumo ir jėgos apibūdinimas, įsigali tik XIII a.[10] Sąvokų istorijos požiūriu šaltinių kalboje nėra tikslaus šiuolaikinės valdžios sąvokos atitikmens, tačiau kalboje gyvuoja nemažai daugiareikšmių sąvokų, pavyzdžiui, instituciją nusakančios *regnum, imperium, ditio, potestas, dominium, dominatio*, asmenį apibūdinančios *dominus, rex, princeps* ir t. t. Kažin ar Viduramžiais „valdžia" būdavo suprantama abstrakčiai, – ji visada sieta su konkrečiomis valdžios teisėmis ir jų turėtojais. Tas, kuris valdė, apskritai buvo neginčijamas, bet valdžios sąvoka savaime ir valdžios ribos buvo neaiškios.

d. Šiaip jau Viduramžių visuomenę formavo ne tik „valdžia"; veikiau valdžios teises ribojo juridinės ir religinės normos bei draugijų pobūdžio institucijos, taip pat ir grupinės struktūros, siekusios gauti dalį valdžios. Todėl ginčai dėl valdžios visada turėjo politinį atspalvį. Valdžios vaizdiniai buvo siejami su tokiomis vienaip ar kitaip nuspalvintomis realijomis.

2. Valdovo ir valdymo įvaizdžiai: valdovo įvaizdžiai Viduramžių šaltiniuose iš dalies paliudyti kaip savaime suprantamas dalykas (pavyzdžiui, valdovų raštų ir konstitucijų arengose[11] arba Štaufenų kanceliarijos sąvokoje *sacrum imperium*)[12], kuriuo siekta ideologiškai įteisinti valdžią, bet kur kas dažniau kaip išorinis, pirmiausia bažnytinių sluoksnių keliamas, normatyvinis reikalavimas valdovams. Jau Bažnyčios tėvai (antai Augustinas) – nors dar iš apologetinių paskatų – kūrė gero krikščioniško valdovo įvaizdį[13]. Ankstyvųjų bei brandžiųjų Viduramžių „Valdovų veidrodžiai"[14], taip pat Sinodai diegė karaliavimo etiką bei požiūrį į karaliaus valdžią kaip į Dievo vardu einamą tarnybą (*ministerium*), kurios uždavinys palaikyti taiką ir teisingumą (*pax et iustitia*), taip pat ir valdovo dorybes, tarp kurių labai svarbus buvo „susivaldymas": anot Hinkmaro Reimsiečio (806–882), valdovo pareiga esanti suvaldyti save patį, vadovauti geriesiems ir taisyti bloguosius (*se regere – bonos dirigere – malos corrigere*)[15]. Karolis Didysis raginęs savo sūnų Liudviką „gerai gyventi ir

valdyti, tvarkyti imperiją ir palaikyti tvarką"[16]. Pati „valdžia" (*subiecti* valdymas) laikyta savaime suprantamu dalyku.

Be to, valdžios įvaizdžiai susiformavo ir šimtmečius trukusioje ideologinėje *regnum* ir *sacerdotium* (karaliaus ir popiežiaus valdžios) kovoje dėl pirmumo krikščionių visuomenėje[17]. Todėl, XI a. paskutiniame ketvirtyje prasidėjus kovai dėl investitūros, valdovo idėja pamažėle buvo „desakralizuota"[18]. Viduramžių politinėje teorijoje „valdžia", viena vertus, laikyta Dievo įvesta, taigi gera ir būtina pasaulietinei ir dieviškajai tvarkai palaikyti, antra vertus, ji buvo apraiška nuodėmės būvio, kuriame šiai tvarkai ir Dievo įstatymams gresia pavojus[19]; net *Aukso bulės*, 1356 m. paskelbto „imperatoriškojo įstatymo", preambulėje primenama apie šėtono ir Liuciferio nuopuolį. Valstybės, pasak Augustino, yra didelės plėšikų gaujos, vis dėlto jos yra geros, jeigu siekia taikos ir teisingumo[20]. Todėl nuolat buvo pabrėžiamas būtinumas klausyti valdovo; sukilimas prieš karalių – anot Widukindo Korvėjiečio (X a.) – prilygo sukilimui prieš Dievą[21]. Tik neteisingas valdovas virsdavo tironu, kuriam kartais net būdavo raginama priešintis[22]: kronikininkai Brunonas ir Lampertas Hersfeldiečiai saksų kunigaikščių sukilimą prieš Henriką IV motyvavo rūpinimusi imperijos gerove[23]. Tačiau valdovo kritika – pirmiausia teologiniu aspektu – buvo nutaikyta tik į konkrečius karalius[24].

Vaizduojamosios dailės[25] ir aprašomojo pobūdžio literatūros kūriniuose[26] valdovą kur kas dažniau regime ne kaip individą, o kaip savo padėties apibrėžiamą tipą, kaip tam tikros funkcijos vykdytoją. Valdovų paveikslai vaizduoja majestotiškai iškilias, lyginant su kitais aukštesnes, tačiau kitų – besilaikančių deramo atstumo – supamas reprezentacines figūras su valdžios ženklais (insignijomis). Valdžia atsispindi reprezentacijoje[27] ir gestuose[28], kurie išreiškia rangus (pavyzdžiui, ant pakylos stovintis valdančiojo asmens krėslas ir kniūbsčias parpuolęs valdinys). Ypač ankstyvieji krikščionių valdovai, pavyzdžiui, Karolis Didysis[29], ir net pagonių karaliai, antai Aleksandras[30], arba sakmių herojai – Artūras[31], literatūros kūriniuose ir kronikose stilizuojami ir paverčiami idealiomis asmenybėmis. Pakito valdovo idealas: valdovą karį (anglosaksų karalius Alfredas Didysis (871–899), pasak jo biografo Asero, dar buvo žymus tuo, jog buvo didis karys) išstūmė dievobaimingas karalius[32], bet ir jam nesvetimas riteriškumas.

Iš valdovų buvo tikimasi pavyzdingos gyvensenos, dosnumo, juos trokšta matyti geresnius negu visi kiti žmonės; šykštus valdovas buvo neišgalįs, neturtingam valdovui stigo „spindesio" (*splendor*)[33]; ir ligos nelabai

derinosi su valdovo įvaizdžiu, todėl jos dažnai slėptos[34]. Valdžios mentalitetą šiek tiek atskleidžia ir „netikrojo karaliaus“, besidedančio valdovu, samprata; jo sėkmė nemažai priklausė nuo valdoviško elgesio ir karaliaus aparato[35]. Taigi valdovui prideramas gyvenimas ir laikysena buvo pagrindinės Viduramžiais puoselėto valdžios įvaizdžio dalys. Elgesio kodeksas, kurio buvo tikimasi, valdžios įvaizdžius galėjo paversti „karaliaus mitu“[36].

3. Valdžios sanklodos vaizdiniai: valdančiųjų sluoksnių tarpusavio santykiams turi reikšmės dalyvavimo valdžioje įvaizdis. Vyravo nuomonė, kad vadovaujančios pozicijos pridera tik ponams; todėl į prasisiekėlius visada žiūrėta įtariai[37]. Tačiau valdymas buvo ne tik paties valdovo, bet ir valdovų sąjungos reikalas[38]; taip ši struktūra pamažu įgijo valstybės bruožų. Jį apibūdinti sąvokomis buvo įmanoma tik netiesiogiai (šiuo požiūriu tiksliausia *regnum* sąvoka; ji reiškė karalystę ir karaliavimą, valstybę ir valdžią, imperijos teritoriją ir valdžios teises[39]), nes ilgą laiką lemiamą vaidmenį vaidino asmeniniai ryšiai, kurie tik vėliau tapo institucija. Tokius vaizdinius gerai atskleidžia valdžios ir valstybės metaforos apie piemenį ir jo kaimenę, apie bičių šeimą, apie valstybės kūną, apie valstybės statinį arba valstybės laivą[40]; kiekvienas jų pabrėžia funkcinį luomų pobūdį visete; „tarnaujančiuosius luomus“ įjungiant į valstybę ir visuomenę, buvo mėginama harmonizuoti esamus socialinius prieštaravimus[41].

Laisvųjų valdymo sąlyga buvo jų dalyvavimas valdžioje (pakitus rangų tvarkai, dalyvavimas valdžioje sukeldavo konfliktus)[42]. Kita vertus, vyravo įsitikinimas, jog valdžios dalininkai neabejotinai turi būti tinkami valdyti, atitinkamai elgtis; Henrikas IV priekaištavo kunigaikščiams, jog „splendor imperii“ blanksta nuo jų niekingų darbų[43]. Pasak Regino iš Prümo (apie 840 – 915), valdžia reikalaujanti kilmingumo (*nobilitas*), narsumo (*fortitudo*) ir išminties (*sapientia*); pats valdovas turįs pranokti kitus aukšta kilme (*generositas*), orumu (*dignitas*) ir galia (*potentia*), idant būtų išsaugota santarvė, o kiti paklustų jo valdžiai (*eius dominio*)[44]. Toks paklusimas buvo reiškiamas tvirtomis, dažnai tiesiog žeminamomis formomis, tačiau paklususiems garantavo – bent jau Otonų ir Salijų laikais – teisę pelnyti malonę[45]. Viduramžiais valdžia buvo valdančiųjų ir valdomųjų abipusė sąveika, nuolat priklausoma nuo pastarųjų pritarimo. Brandžiaisiais Viduramžiais mėginta konstitucine teise apibrėžti valdžios teises – Anglijoje 1215 m. paskelbtąja *Magna carta libertatum*, Vokietijos imperijoje 1232 m. priimtuoju *Statutum in favorem principum*.

Taigi nepaisant visų konfliktų, kilusių dėl dalyvavimo valdyme ir valdžios formų kūrimo, valdančiųjų ir valdomųjų santykiams buvo būdinga tai, kad iš esmės buvo pripažįstamas valdžios santykis: valdžia savaime laikyta tokiu pat savaime suprantamu dalyku, kaip ir – Biblijos įteisintas – skirstymas į „ponus" (*domini*) ir „tarnus" (*servi*). Pažymėtina ir tai, kad angelų hierarchijoms buvo duoti atitinkami vardai – „viešpatijos", „valdžios", „galybės", „kunigaikštijos", „sostai" – ir kad amžinybės vaizdiniai formavosi pagal žemiškosios valdžios principus[46].

4. Nuostatos valdžios atžvilgiu: tai pagrindinis dalykas ieškant atsako į sudėtingą klausimą, kaip valdomieji Viduramžiais jautė valdžią ir kokių nuostatų laikėsi valdančiųjų atžvilgiu. Apskritai turėtume sakyti, kad santykis su valdžia buvo dvilypis. Viena vertus, nebuvo principinio nusistatymo prieš valdžią savaime, kita vertus, valdžią ribojo gilus siekimas išsaugoti arba išsikovoti asmeninę laisvę. Todėl „laisvė" (Viduramžių prasme) laikytina neatskiriamu „valdžios" priešingu poliumi[47]. Laisvė buvo visuotinai branginama vertybė, Viduramžiais Vakaruose nebuvo tokios gyvenimo srities, kurioje ji nebūtų buvusi puoselėjama, nors niekur iš tikrųjų nebuvo realizuota[48]. Ankstyvaisiais Viduramžiais buvo iškeliama ir luomų teisės laisvė (taip pat ir feodalizme), ir laisvė nuo feodalo, kurias – tiesa, tik kilus nepaprastai grėsmei – buvo būtina išsaugoti. Baudžiavoje „laisvė" – tai klausimas, kiek ir kokių darbų, kiek darbo laiko dvarininkui valia reikalauti. Viename imperatoriaus Otono III (983–1002) įsake skundžiamasi, kad baudžiauninkai nori gauti laisvę, „nes jų ponai, visokių reikalų trukdomi, kaip kartais nutinka, ilgą laiką jiems neskyrė būtino dėmesio, nevertė jų eiti įprasto lažo ir nė žodeliu jiems nenurodė ir nepriminė jų prievolės". Todėl „karališkoji valdžia" (*imperium nostrum*) nustačiusi baudžiauninkams činšą[49]. (Vadinasi, tokių laisvės siekių valdančioji pusė nepripažino.)

Brandžiųjų Viduramžių ginčai – tai dažniausiai kova už *libertas ecclesiae* nuo valstybės prievartos ir kišimosi. Vėliau sujudo miestelėnai, siekę gauti laisvę nuo miesto valdovo. Vėlyvaisiais Viduramžiais pradėjo bruzdėti valstiečiai; Naujųjų amžių pradžioje tiems neramumams buvo lemta virsti didžiaisiais „valstiečių karais". Laisvės siekis liko svarbus vėlyvųjų Viduramžių Reformacijos raštijos ir valstiečių reikalavimų elementas: taigi laisvės ir valdžios santykiai tikrai buvo įtempti[50]. Tačiau „laisvė" Viduramžiais visada liko asmeninė savybė, ypatinga teisė (privilegija), kurios turinys reiškėsi tam tikrų priklausomybės požymių panaikinimu,

antai duoklių, kurias jie privalėjo mokėti laidotuvių ir sutuoktuvių atvejais, atšaukimu miestų cenzualams (činšininkams)[51]. Vėlyvaisiais Viduramžiais vis dažniau randasi bendrųjų laisvės teorijų, paremtų mintimi, kad visi žmonės vienodai sukurti pagal Dievo paveikslą, pavyzdžiui, jas skelbė *Saksų veidrodis* (apie 1225)[52] arba vienas prigimtine teise pagrįstas, 1289 m. Florencijoje priimtas įstatymas[53], tačiau jos dar nevedė į oficialų nelaisvės panaikinimą – tai buvo padaryta tik kai kuriose XIII a. italų komunose.

Minėtas pasipriešinimo valdžiai klausimas labai gerai atskleidžia nuostatas valdžios atžvilgiu. Ponų skundai blogai atliktais darbais[54] tokie pat dažni, kaip ir valstiečių reikalavimai duoti laisvę[55]. Hugono Trimbergiečio eilėraštyje *Eiklusis žirgas* (*Der Renner*) (1290–1300) autorius reiškė nuomonę, kad dauguma valstiečių imtų bruzdėti, jei ponai jų nespaustų, o vienas valstietis klausė: „Kaipgi čia yra, kad jūs, ponai, taip gerai gyvenate, nekaip mes, vargšai valstiečiai? Argi teisinga, kad vieni laisvi, o kiti ne?“[56] Per 1381 m. Anglijos valstiečių sukilimą valstiečiai, reikalaudami atlyginimo už darbą, rėmėsi argumentu, kad pasaulio pradžioje irgi nebuvę tarnų. Šio pasakojimo autorius Froissart tokias kalbas vadina „paistalais“[57]; nors šiame sukilime nuaidėjo Johno Bale'io šūkis „Kur buvo bajoras, kai Adomas kasė, o Ieva verpė?“, tačiau sukilėliai neketino panaikinti valdžios, o tik norėjo atgaivinti senus papročius. Ir Šveicarijos konfederatai 1291 m. pasirašytos sąjungos sutarties 3 straipsnyje nutarė: „Tačiau kiekvienas pagal savąjį luomą privalo paklusti savo ponui ir jam tarnauti.“[58]. Taigi juridinė laisvė čia griežtai atsiejama nuo socialinės ir politinės laisvės. Iki XIV a. nebūta visuotinio kaimo gyventojų pasipriešinimo savo ponams[59], o ir vėlyvųjų Viduramžių reikalavimuose bei skunduose dažniausiai kalbėta apie tam tikras įvairių grupių teises ir pareigas. Tiesa, 1525 m. paskelbtuose 15-oje straipsnių, kuriuose reikalaujama laisvės valstiečiams, buvo skelbiama, kad „mes esam laisvi ir laisvi norim būti“, tačiau sykiu priduriama: „Ne to mus Dievas moko, kad mes visai laisvi norėtume būti ir jokios vyresnybės neturėtume“[60]. Kova už „laisves“ (*libertates*) buvo kova už konkrečias laisvės teises, prieš neteisingą valdžią ir neteisėtus reikalavimus[61]. Politiniu požiūriu padėtis irgi buvo nevienoda: pavyzdžiui, naujoji miestelėnų miesto valdžia Milano gyventojus vargino labiau negu ankstesnioji grafo[62], prieš savo ponus sukilę valstiečiai karaliui rodė begalinį pasitikėjimą ir jį rėmė kovoje su diduomene[63]. Nors ir kaip rūpintasi asmenine laisve, nors ir siekta dalyvavimo politikoje bei vis atkakliau priešintasi negerovėms,

„valdžia“ savaime buvo giliai įsišaknijęs ir visiems savaime suprantamas Viduramžių mentaliteto komponentas.

IŠNAŠOS

[1] Plg. MORAW, 5 – [2] Plg., pvz., A. DEMPF, Sacrum Imperium (1929), ND Darmstadt 1962; taip pat J. MIETHKE, Politische Theorien im Mittelalter: H.-J. LIEBER (Sud.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn 1991, 47–156 – [3] W. SCHLESINGER, Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte (1953): KÄMPF (Sud.), Herrschaft und Staat, 135–190 – [4] K. BOSL, Herrscher und Beherrschte im deutschen Reich des 10.–12. Jh. (1963): TAS PATS, Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa, München/Wien 1964, 135–155 – [5] TH. MAYER, Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im hohen Mittelalter (1939): KÄMPF (Sud.), Herrschaft und Staat, 284–331 – [6] O. BRUNNER, Land und Herrschaft, Wien/Wiesbaden [4]1959 (ND 1984) – [7] SCHLESINGER (žr. 3 išn.), 168 ir t. – [8] KROESCHELL, 27 – [9] MORAW, 8 – [10] Antai daug pavyzdžių galima rasti *Saksų pasaulio kronikoje* – [11] Plg. H. FICHTENAU, Arenga, Graz/Köln 1957; R. SCHNEIDER, Karls IV. Auffassung vom Herrscheramt: TH. SCHIEDER (Sud.), Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen deutschen Königtums, München 1973, 122–150 – [12] Taip pat G. KOCH, Auf dem Wege zum Sacrum Imperium, Wien/Köln/Graz 1972 – [13] *De civitate Dei* 5, 24 – [14] Plg. ANTON, Fürstenspiegel; W. BERGES, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938 (ND Stuttgart 1952) – [15] Cit. ANTON, 404 – [16] ASTRONOMUS, *Vita Hludowici* 20: „qualiter videlicet sibi vivendum, regnandum, regnum ordinandum et ordinatum tenendum foret monuit.“ – [17] Plg. KÖLMEL, Regimen christianum – [18] Plg. TÖPFER – [19] Šiuo požiūriu išsamiai: STÜRNER, Peccatum und Potestas – [20] *De civitate Dei* 4, 4; 15, 4 – [21] *Res gestae Saxonicae* 3, 2 – [22] Plg. F. KERN, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter, Darmstadt [2]1954 – [23] *Brunos Buch vom Sachsenkrieg*, 39; LAMPERT VON HERSFELD, *Annales*, 1074 – [24] SCHREINER, Correctio principis: GRAUS (Sud.), Mentalitäten, 203–256 – [25] P. SCHRAMM, Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751–1190, naujas leidimas, sud. F. MÜTHERICH, München 1983; F. KÄMPFER, Der mittelalterliche Herrscher zwischen Christus und Untertan: HECKER (Sud.), Der Herrscher, 203–223 – [26] Plg. D. NEUENDORFF, Studie zur Entwicklung der Herrscherdarstellung in der deutschsprachigen Literatur des 9.–12. Jh., Stockholm 1982; F. BITTNER, Studien zum Herrscherlob in der mittelalterlichen Dichtung, Diss. Würzburg 1962 – [27] Plg. FICHTENAU, Lebensordnungen, 74 ir t. – [28] Ten pat, 48 ir t. – [29] Plg. J. SEMMLER, Der vorbildliche Herrscher in seinem Jahrhundert. Karl der Große: HECKER (Sud.), Der Herrscher, 43–58; P. WUNDERLI, Zwichen Ideal und Anti-Ideal. Variationen des Karlsbildes in der altfranzösischen Epik: Ten pat, 59–79 – [30] H. KUGLER, Alexander der Große und die Idee der Weltherrschaft bei Rudolf von Ems: Ten pat, 99–120 – [31] V. ROLOFF, Der „gute“ König Artus – Mythos und Ironie; Ten pat, 141–159 – [32] Plg. su Anglija: W. G. BUSSE, Kriegerfürst oder Bruder der Mönche?: HECKER (Sud.), Der Herrscher, 121–139 – [33] Plg. K. SCHREINER, „Correctio principis“ (žr. 24 išn.), 232 – [34] Plg. R. HIESTAND, Kranker König – kranker Bauer: P. WUNDERLI (Sud.), Der kranke Mensch im Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1986, 61–77 – [35] Plg. R. C. SCHWINGES, Verfassung und kollektives Verhalten. Zur Mentalität des Erfolges falscher Herrscher im Reich des 13. und 14. Jh.: GRAUS (Sud.), Mentalitäten, 177–202 – [36] Plg. H. K. SCHULZE, Königsherrschaft und Königsmythos: Festschrift f. B. Schwineköper, Sigmaringen 1982, 177–186 – [37] Plg.

Annales Fuldenses 887, apie Liutvardo Verceliečio gimines – [38] Plg. J. FRIED, Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. zwischen „Kirche und Königshaus": Historische Zeitschrift 235 (1982), 1–43 – [39] Plg. GOETZ, Regnum – [40] Plg. D. PFEIL, Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart, München 1983 – [41] Plg. T. STRUVE, Pedes rei publicae. Die dienenden Stände im Verständnis des Mittelalters: Historische Zeitschrift 236 (1983), 1–48 – [42] Plg. G. ALTHOFF, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jh.: Frühmittelalterliche Studien 23 (1989), 365–290 – [43] LAMPERT VON HERSFELD, *Annales* 1076 – [44] *Chronicon* 888; plg. HOFFMANN, 25 ir t. – [45] Plg. ALTHOFF, Königsherrschaft (žr. 42 išn.) – [46] Plg. P. DINZELBACHER, Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelal-terlichen Jenseitsschilderungen: Archiv f. Kulturgeschichte 61 (1979), 16–34 – [47] Apie Viduramžių laisvės pobūdį plg. GRUNDMANN, ARNOLD ir FRIED veikalus; daug aspektų pateikia FRIED (Sud.), Abendländische Freiheit – [48] FRIED, Universalismus, 360 – [49] L. WEINRICH, Quellen zur deutschen Verfassungs, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250 (Freiherr-von-Stein-Gedächtnisausgabe 32), 19; Monumenta Germaniae Historica, Constitutiones I 21 – [50] Plg. GRUNDMANN, Freiheit, 42 – [51] Plg. K. SCHULZ: FRIED (Sud.), Abendländische Freiheit, 461–484 – [52] *Landrecht* III, 42 – [53] Cit. ARNOLD, 15 – [54] Plg. A. DOPSCH, Herrschaft und Bauer in der deutschen Kaiserzeit (1938), ND Stuttgart 1964 – [55] Plg. R. KÖHN, Freiheit als Forderung und Ziel bäuerlichen Widerstandes: FRIED (Sud.), Abendländische Freiheit, 325–387 – [56] Eil. 1310 ir t.; cit. ARNOLD, Freiheit 4 ir t. – [57] THOMAS WALSINGHAM, *Historia Anglicana* (Rolls Series 28, 2), 12, 32; FROISSART, *Chroniques* 2, 212; cit. A. BORST, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt/Berlin 1973, 272 ir t.; plg. KÖHN (žr. 55 išn.), 387; F. GRAUS, „Freiheit" als soziale Forderung. Die Bauernbewegungen im Spätmittelalter: FRIED (Sud.), Abendländische Freiheit, 409–433, 416 ir t. – [58] Quellenwerk zur Entstehung der Schweizer Eidgenossenschaft I, 1, 1681; FRANZ, Quellen (Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 31), 150 – [59] Plg. KÖHN (žr. 55 išn.), 351 ir t. – [60] G. FRANZ (Sud.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, Nr. 43, Art. 3, 176 ir t. – [61] GRAUS (žr. 57 išn.), 432 – [62] LANDULF 2, 26 ir t., Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 8, 63 – [63] SCHREINER, Correctio principis (žr. 24 išn.), 218, 240.

BIBLIOGRAFIJA

G. ALTHOFF, Verwandte, Freunde und Getreue, Darmstadt 1990 – H. H. ANTON, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968 – K. ARNOLD, Freiheit im Mittelalter: Historisches Jahrbuch 104 (1984), 1–21 – S. EPPERLEIN, Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium, Berlin 1969 – H. FICHTENAU, Lebensordnungen des 10. Jh., 2 Bde., Stuttgart 1984 – J. FRIED (Sud.), Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jh., Sigmaringen 1991 – J. FRIED, Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter: Historische Zeitschrift 240 (1985), 313–361 – CH. GELLINEK, Herrschaft im Hochmittelalter, Bern/Frankfurt/Las Vegas 1980 – H.-W. GOETZ, Regnum. Zum politischen Denken der Karolingerzeit: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanische Abteilung 104 (1987), 110–189 – F. GRAUS (Sud.), Mentalitäten im Mittelalter, Sigmaringen 1987 – H. GRUNDMANN, Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter: Historische Zeitschrift 183 (1957), 23–53 – H. HECKER (Sud.), Der Herrscher. Leitbild und Abbild in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1990 – U. HOFFMANN, König, Adel und Reich im Urteil fränkischer und deutscher Historiker des 9.–11. Jh., Diss. Freiburg 1968 – H. KÄMPF (Sud.), Herrschaft und Staat im

Mittelalter, Darmstadt 1956 – W. KÖLMEL, Regimen Christianum, Berlin 1970 – K. KROESCHELL, Haus und Herrschaft im frühen deutschen Recht, Göttingen 1968 – P. MORAW, Herrschaft: Geschichtliche Grundbegriffe 3, Stuttgart 1982, 1–13 – T. STRUVE, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978 – W. STÜRNER, Peccatum und Potestas, Sigmaringen 1987 – B. TÖPFER, Tendenzen zur Entsakralisierung der Herrscherwürde in der Zeit des Investiturstreits: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 6 (1982), 163–171.

Hans-Werner Goetz

NAUJIEJI AMŽIAI

1. Didieji pokyčiai, kuriuos „valdžios“ sistema patyrė per 500 metų, praėjusių nuo Viduramžių pabaigos, o ypač tie, kuriuos sąlygojo Prancūzijos revoliucija, visiems gerai žinomi, tad jų nebūtina išsamiai aptarti: jau brandžiaisiais Viduramžiais vis labiau atsisakoma į asmenį orientuotų valdžios struktūrų, pamažu įsitvirtina tokios, kurios motyvuotos dalykiniu ir juridiniu požiūriu, nors dar tebesama kai kurių senesniųjų formų liekanų. „Valdovo“ sąvoka nukaldinama tik XV šimtmetyje; jos priešprieša yra valdomieji kaip „valdiniai“; ši sąvoka reiškia politinių teisių koncentraciją, būdingą Naujųjų amžių valstybei, kuri, kaip pagrindinė monopolija, pretenduoja į prievartos vartojimo ir mokesčių rinkimo monopolį. Religinis elementas valdžios struktūroje, ypač po konfesinių karų, praktiškai visąlaik silpsta, nors visuomenės mąstyme tas nykimas aiškiau pasimato tik sulig Švietimo epocha. Jau Macchiavelli kūrė koncepciją valdovo, esančio už gėrio ir blogio, privalančio rūpintis tik valstybės interesais, taigi joje išryškėja toks valdžios idealas, koks Viduramžiais dar buvo neįsivaizduojamas: valdžia savaime tampa aukščiausia vertybe. Naujųjų amžių pradžioje valdovų valdžia faktiškai dar sustiprėja, jos viršūnė – neribotas Liudviko XIV suverenitetas; ji aprėpia ir valdinių religiją („cuius regio, eius religio“) bei jų elgesį intymiojoje sferoje (Marijos Teresės dorovės komisija). Taigi valdžia vis labiau centralizuojama, teritorinė XVII ir XVIII a. valstybė valdoma absoliutistiškai, tai, ką anksčiau kontroliavo Bažnyčia, dabar prižiūri pasaulietinė vyresnybė.

Iš pradžių kritikuotos tos tradiciškai įteisintos valdžios formos (kilmės ar luomo teikiamos privilegijos ir t. t.), kurių priespauda buvo itin juntama, dėl to nuo XVIII a. pabaigos viena po kitos sekė daugybė revoliucijų, tačiau visada – iš principo lygiai taip pat, kaip ir per vėlyvųjų Viduramžių sukilimus, o paskui ir per valstiečių karus (1525) – tebebuvo keliamas tik teisingos valdymo formos klausimas. Tiktai XX a. kaip naujovė valdžios atžvilgiu susiformuoja iš esmės itin jautrus mentalitetas: kritikuojamas pats valdžios fenomenas, ir ši kritika apima visas gyvenimo sritis (net vaikų auklėjimą).

Revoliucijų epocha baigėsi tuo, kad aristokratijos valdžią išstūmė demokratinės sistemos, buvo palaužta monarchijų galia, jos geriausiu

atveju toliau gyvuoja aprėžtos konstitucijų. Koncepcija, kurią savo veikale *Du Contrat social* (1754) pateikė Rousseau (valstybė kaip lygiateisių žmonių savanoriška visuomeninė sutartis), iš tikrųjų tapo Prancūzijos revoliucijos šūkiu, dar ir dabar gyvu idealu.

Tiesa, tuose kraštuose, kur išlieka karaliaus arba kunigaikščio valdžia, iki Pirmojo pasaulinio karo tradicijos ir charizmos požiūriu valdžia ir toliau įteisinama kaip Dievo malonė; tačiau sulig Švietimo epocha pradedama remtis ir racionaliais elementais (monarchas – pirmasis valstybės tarnas). Tačiau kitos valdžios formos savo pagrindu iš esmės laiko ne tradicinį autoritetą, o bet kada galimą verifikuoti *ratio*, todėl valdžia gali būti iš naujo padalijama (rinkimai). Panašūs poslinkiai įvyksta ir šeimos sferoje: Naujaisiais amžiais vis dar gajus vyro valdžios moteriai paaiškinimas jau grindžiamas nebe teologiniais, o gamtamoksliniais argumentais – vietoj Ievos nuodėmės iškeliama tariama „fiziologiškai sąlygota moters silpnaprotystė". Autoritetu (Dievo Apreiškimu) pagrįsti vienos lyties pranašumo argumentai pakeičiami neva racionaliai verifikuojamu biologiniu aiškinimu, tačiau praktinis valdžios santykis iš esmės lieka nepakitęs iki pat XIX a. antros pusės.

2. Vienas ryškiausių Naujųjų amžių fenomenų yra kritinė valdžios pagrindų analizė. Valdyti[1] dabar įmanoma tik tada, kai tam gaunamas tautos pritarimas. Vis iš naujo, vis naujais būdais reikalaujama padėti tautos valiai įgyvendinti savąją teisę. Demokratinio, žmogaus apsisprendimą ugdančio mentaliteto formavimui didžiulę reikšmę turi ryžtinga kova su bet kokiomis paternalistinėmis protegavimo strategijomis. Įkarštis, su kuriuo skelbiama išsivadavimo iš visų istorijos požiūriu atgyvenusių suvaržymų idėja, atskleidžia šiuolaikinio *homo politicus* emancipacijos siekius.

Jau liberalizmo epochos aušroje kilo nepasitenkinimas paternalistiniu valdymu. Teigiama, jog tas, kuris mėgina daryti politiką, remdamasis absoliutistine doktrina, nusikalsta giliai žmoguje įsišaknijusiam laisvės poreikiui. Tai, kad Frydrichas Didysis suvokė save kaip „savo tautos tėvą"[2], interpretuojama kaip neteisėtos užmačios. Prancūzijoje smarkiai puolamas teologo Jacques'o Benigne'o Bossuet (1627–1704) teiginys, kad absoliutistinis valdovas turįs „puissance paternelle"[3] savo valdinių atžvilgiu. Anglijoje liberaliųjų protų kritikos taikiniu tampa Robertas Filmeris ir jo knyga *Patriarchia*[4] (išleista 1680 m. po autoriaus mirties). Net Johnas Miltonas į ją nukreipė savo laisvės idėjų įkvėptos kritikos

ugnį. „Karalius ir tėvas yra visiškai skirtingi dalykai. Tėvas mums davė gyvybę, o karalius – ne“[5]. Johnas Locke'as primena Filmeriui, kad ir valstybės vaikai trokšta tapti suaugusiais. Visai suprantamas žmonių nenoras, kad su jais iki pat gyvenimo pabaigos būtų elgiamasi kaip su mažais vaikais[6]. Vienas iš paternalistinės valstybės sampratos kritikų Vokietijoje buvo Immanuelis Kantas. Jo nuomone, „imperium paternale“[7] yra „didžiausias, koks tik gali būti, despotizmas“[8].

Tačiau liberalių autorių kova, paskelbta atgyvenusiems valdžios įteisinimo būdams, anaiptol nereiškė, kad jų mintis užvaldė anarchizmas[9]. Šiuo požiūriu nuosaikiosios demokratijos atstovai ir radikaliosios demokratijos šalininkai buvo vieningi. Nuosavybe pagrįstos buržuazinės santvarkos šalininkas Heidelbergo teisės profesorius Johannas Kasparas Bluntschlis (1801–1881) nedviprasmiškai pabrėžė, jog būtent liberali valstybė itin privalo rūpintis, kad viešpatautų „įstatymų valdžia“[10]. Pasak Šiaurės Vokietijos jakobino Heinricho Würzerio, liaudies valstybė priverčia „paklusti tuos, kurie nenori nusilenkti jos valiai“[11].

Tačiau, jei norime nuodugniai išanalizuoti liberalios visuomenės politinio mentaliteto struktūras, turime prisiminti nevienalaikių reiškinių vienalaikiškumo fenomeną. Tereikia trumpai apžvelgti Prancūzijos revoliucijos metais vykusias politines kovas, kad įsitikintume, koks valdžios koncepcijų *multiversum* nuo pat pradžių buvo būdingas šioms struktūroms. Pirmiausia tai atsispindi spaudoje.

Revoliucijos procesas paskatino įsitraukti ir tuos, kurie ilgėjosi senosios valdžios santvarkos ir visaip mėgino atkurti ikirevoliucinę tradiciją. 1790 m. monarchistinės pakraipos laikraštis *L'ami du roi* išspausdino prospektą, kuriame buvo apgailestaujama, kad karalius pasidaręs bejėgis. „Tai jau nebe monarchija. Ji sugriauta iš pačių pamatų. Liko tik tam tikra karališka demokratija, kurios galva nebe įsakinėja, o tik paklūsta. Karalius skelbia įstatymus, tačiau jų nebeleidžia“[12].

Žirondistai, atstovavę stambiosios buržuazijos interesams, skelbėsi esą respublikos advokatai. Jų spaudos organas, *Le Patriote Français*[13], buvo pats tikriausias monarchijos priešininkas. „Karaliaus valdžią būtina panaikinti, nes, ją išsaugoję, išsaugotume negandų ir priespaudos šaltinį“[14]. Žirondistai stojo ne tik prieš monarchiją, bet ir prieš smulkiosios buržuazijos bei proletariato politinius ir socialinius reikalavimus. Ypač jakobinams jie priekaištavo, kad šie propaguoją egalitarinę respubliką, taigi kovoją prieš savininkų interesus. Šis priekaištas anaiptol nebuvo nepagrįstas. Ypač Maratas uoliai gynė tuos, kurie stojo į kovą su pasiturin-

čios buržuazijos valdžia ir siekė egalitarinio nuosavybės paskirstymo. Savajame spaudos organe *L'Ami du Peuple* jis rašė: „Privilegijuotieji luomai buvo įsitikinę, kad liaudis egzistuoja ir yra tinkama tik tam, kad būtų išnaudojama... engiama ir verčiama tarnauti; o liaudis tetroško pasidalyti privilegijuotųjų sluoksnių turtus“[15]. Maratas ragino žemuosius liaudies sluoksnius padaryti galą stambiosios buržuazijos viešpatavimui. Jo nuomone, revoliucinį maištą turi įgyvendinti „apatinės visuomenės klasės, darbininkai, amatininkai, smulkieji prekybininkai, valstiečiai, žodžiu – apatinės masės“. Be to, čia esą kalbama apie tuos, „kurie nieko neturi ir turtinguosius vadina niekšais“[16].

Panašių revoliucingų balsų buvo girdėti ir 1848 m. Vokietijoje. Daugelio to meto publikacijų smogiamąją jėgą ir įtaigumą gaivina mintis, kad kovoti būtina ne tik su aristokratine, bet ir su buržuazine santvarka. Kritikuodami valdžią, jų autoriai propaguoja tokią ateities santvarką, kuri garantuotų politinių ir socialinių darbininkijos reikalavimų patenkinimą. 1848 m. balandžio 8 d. pasirodęs atsišaukimas *Liaudies bičiulis* aiškiai leido suprasti, kad jo autoriai anaiptol nėra linkę taikstytis su buržuazinio kapitalo viešpatavimu. Jame rašoma: „Argi nematot turtuolių smurto, argi nepastebit, kaip kraupiai pinigų, kapitalo valdžia žemina žmoniją?“[17] Tokiai neteisėtai padėčiai liaudies masės anksčiau ar vėliau padarysiančios galą, ir jis būsiąs pelnytas. „Teisėto pykčio apimta liaudis pakils ir išdidžiai iškelta galva, grūmojančia ranka greitai padarys galą Jūsų viešpatavimui“[18]. Kitame, irgi 1848 m. pasirodžiusiame atsišaukime skaitome: „O kai visa liaudis jau rusens ir smilks, kai ją įdegs kibirkštis, tada – šen, patrakėliai kalvių pameistriai, šen, rambūs liejikai, šen, nubalę audėjai! Tada atstatykite krūtines ir ištieskite pečius, nukamuotieji fabrikų darbininkai. Tada, rinkėjai, perliekit raides į kulkas.“[19]

Proletarinės socialistinės santvarkos vaizdiniai neįsigalėjo nei Prancūzijoje, nei Vokietijoje. Istorinę pergalę laimėjo liberaliosios buržuazijos politinės jėgos. Jos nustelbė ir konservatyvias nostalgiškas, ir proletarines revoliucines doktrinas. Nugalėjo tas istorinis mentalitetas, kurį amerikiečių istorikas Vincentas E. Starzingeris vadina „middlingness“[20]. Buržuaziniam „Juste Milieu“ rūpėjo švęsti Prancūzijos revoliucijos sužlugdytą „ancien regime“ ir džiūgauti, kad politinį pralaimėjimą patyrė proletarinė liaudies dalis[21].

Pasak Karlo von Rottecko (1775–1840), Prancūzijos revoliucija – tai įvykis, neabejotinai atnešęs „išsivadavimą iš istorinės neteisybės“[22]. Todėl esą didžiai neteisėta mėginti „grįžti... į situaciją prieš 1789 m.“[23] Li-

beraliajam istorikui, turtingųjų klasių užtarėjui, svetima buvo mintis, kad ir buržuazinėje visuomenėje gali glūdėti neteisybės elementai.

Kai kurie liberalizmo mąstytojai, atsisakę socialistinės revoliucijos modelio, anaiptol neatmetė minties, kad demokratinės santvarkos principai taikytini ne tik valstybei, bet ir visuomenei. Pavyzdžiui, Johnas Stuartas Millas (1806–1873) teigė, kad ir lyčių santykiai turi būti tvarkomi egalitariškai. Paternalistinės valdžios struktūros turėtų būti laikomos visiškai neteisėtomis ne tik valstybėje, bet ir šeimos gyvenime. Praraja, skirianti patriarchalinę šeimos struktūrą ir moterų išsilaisvinimo siekius, paskatino jį kelti reikalavimą, kad lyčių santykiai būtų grindžiami partneryste. 1869 m. išleista jo knyga *The Subjection of Woman*[24] ir dabar laikoma vienu įtakingiausių moterų sąjūdžio programinių dokumentų.

Lygiai taip pat daugelis buržuazinės santvarkos šalininkų reikalavo, kad darbo ir kapitalo santykiai būtų formuojami labiau egalitariškai negu ligi tol. Antai Berlyno fabrikantas Heinrichas Freese (1853–1944) iškėlė „konstitucinio fabriko" idėją[25]. Jo nuomone, viena iš neatidėliotinų socialinių politinių epochos būtinybių – pereiti „nuo absoliutistinio prie konstitucinio fabriko valdymo"[26].

3. Tiesa, peržvelgę XIX ir XX a. istoriją, pamatysime, kad progresyviosios liberaliosios mentaliteto struktūros dar nevisiškai įsitvirtino. Nemažai konservatyvios nuostatos europiečių priešinosi revoliuciniams politikos pertvarkymams. Skirtingai negu liberalios konservatyvizmo srovės šalininkai[27], jie buvo pasiryžę be atodairos grumtis su respublikonizmu. Carlas Ludwigas von Halleris (1768–1854) ir jo bendraminčiai net buvo įsitikinę, kad Prancūzijos revoliucija – tai šėtono darbas[28]. Kaip labai ši nostalgiška ir konservatyvi kryptis puolė respublikoniškosios santvarkos idėją, matyti iš monarchistinių idėjų įkvėpto atsišaukimo, pasirodžiusio Berlyne per 1848 m. revoliuciją. Jame sakoma: „Respublikonas – tai individas, kurio vienintelis užsiėmimas – kelti netvarką ir neteisėtumą ten, kur viešpatauja tvarka ir įstatymas"[29]. Šios antirevoliucinės mąstysenos radikalizmas kartais būdavo toks didelis, jog abejota net XIX a. monarchijų teisėtumu. Tokios monarchijos šiai mąstysenai atrodė pernelyg persiėmusios demokratijos dvasios, per mažai absoliutistinės. Antai vokiečių orientalistas Paulis de Lagarde'as (1827–1891) visai rimtai tvirtino, jog įsigilinus aiškiai matyti, kad Vokietijos imperija esanti respublika. „Imperatorius... teisiniu požiūriu yra respublikos prezidentas, kurį susitarta vadinti imperatoriumi"[30]. Dėl šios priežasties

tiesiog istorijos skandalu laikytinas faktas, kad „tokios iki širdies gelmių monarchistinės tautos, kaip vokiečiai, konstitucija yra respublikoniška“[31].

Antirespublikoniškosios reakcijos dvasia reiškėsi ir pačioje Prancūzijos revoliucijos gimtinėje. Kaip ir jų bendraminčiai vokiečiai, prancūzų antiliberalizmo šalininkai sielojosi, kad laisve pagrįsta politikos samprata griaunanti bet kokį valstybės autoritetą. Jų publicistinę veiklą įkvėpdavo kaltinimas, jog liberalioji politikos sistema kelia grėsmę valstybės gyvavimui dėl valdžios galios stygiaus. Pavyzdžiui, Leonas Daudet (1867–1942) priekaištavo liberaliosioms politinėms jėgoms, kad jos garbinančios anarchistinį akefalijos idealą, o teisėtą autoritetą privertusios suabejoti savo paties teisėmis[32]. Charles Maurras (1868–1952) ypač destruktyviu Prancūzijos revoliucijos ir jos šalininkų žingsniu laikė lemtingą valstybės galios susilpninimą: „La Révolution affaiblit le pouvoir central, bien loin de le fortifier“ [Revoliucija susilpnina centrinę valdžią, toli gražu jos nesustiprina.][33]. Taigi nestebina, kad Trečiosios respublikos laikais jis propagavo monarchijos atkūrimo idėją. 1909 m. jis nedviprasmiškai pasisakė už „Monarchie traditionelle, héréditaire, antiparlementaire“[34].

Liberaliai politinei sistemai būdingo valdžios vykdymo nepripažino ir Veimaro respublikos laikų vadinamoji „konservatyvioji revoliucija“. Šioje sistemoje valdžios praktika esanti pernelyg demokratiška, per menkai paisanti valstybės imperatyvų. Edgaro Julijaus Jungo (1894–1934) požiūriu, „menkaverčių asmenų valdžia masių demokratijos sąlygomis“[35] turinti būti nugalėta. Jo kritikos taikiniu tampa ir „partijų valdžia“[36]. Visų antiliberalios pakraipos jėgų uždavinys esąs pašalinti „neorganišką“ demokratijos „valdžią“[37] ir vietoj jos įkurti „geriausiųjų valdžią“[38]. Tokios santvarkos idėjas Vokietijoje skelbė ne tik „konservatyvioji revoliucija“. Ir Stefano George's ratelis laikėsi kraštutinių antidemokratinių ir antiliberalių pažiūrų. Pasak Friedricho Wolterso, būsimosios elitinės valstybės pagrindinis principas būsiąs „valdžios ir tarnystės“ dialektika[39]. Jis net neabejoja, kad vienvaldis valdovas tapsiąs būsimosios karalystės jėgos centru. „Juk karalystė formuojasi pagal valdžios įvaizdį, o ją kuria ir įgyvendina valdovas“[40].

4. Šiose valdžią aukštinančiose, radikaliai antiliberaliose politikos koncepcijose ne vienas liberalių pažiūrų autorius įžvelgė bendrą puolimą prieš Vakarų Europos vertybių tradiciją. Prancūzas Julienas Benda stačiai kalbėjo apie „intelektualų išdavystę“[41]. Tą išdavystę jis regėjo visuose kraštuose. „Apie 1890 m. ... rašytojai stebėtinai įžvalgiai suprato, kad

autoriteto, drausmės ir tradicijos garbstymą itin paranku susieti su nelanksčiomis, pasipūtėliškomis pozicijomis, kurios paprastiems žmonėms gali padaryti daug didesnį įspūdį negu liberalizmo ir humanitarizmo sentimentai“[42]. Jei kalbėsime apie Prancūziją, tai tokia stipria valdžia pagrįsti politiniai vaizdiniai padarė nemenką įtaką dešiniųjų ekstremistų kovinių organizacijų mąstymui. Pasak Johano Huizinga'os (1872–1945), šios „ligues“ populiarino politikos sampratą, kuriai „ateityje buvo lemta įsikūnyti fiurerio valstybėje“[43]. Vokietijoje dešinysis konservatyvus antiliberalizmas buvo vienas iš lemiamų veiksnių, pakirtusių Veimaro respubliką. Tiesa, „konservatyviosios revoliucijos“ lyderiai nemanė, kad gali dėtis prie Hitlerio režimo. Šis režimas jiems atrodė pernelyg vulgarus, jo valdymas pernelyg intensyvus. Rudasis masinis totalitarizmas nesiderino su jų elitiniais santvarkos vaizdiniais. Jau 1933 m. Edgaras Julijus Jungas reiškė būgštavimus, „kad nacionalsocializmas mėgina įvesti politinės mažumos valdžią“[44]. Jungo nuomone, vienpartinė nacionalsocializmo valdžia buvo tokia pat smerktina, kaip ir liberali partijų sistema. Neabejotina, kad nacionalsocializmas praktikavo ligi tol vokiečių istorijoje neregėto intensyvumo valdžią. Thomas Mannas itin raiškiai suformulavo moralinį nuosprendį šiam režimui: „Nėra didesnės negandos už nacių valdžią“[45].

Patirtis, įgyta išgyvenant dešiniuosius ir kairiuosius dabarties totalitarinius režimus, paskatino iš naujo apgalvoti laisve pagrįstus visuomenės ir politikos vaizdinius. Ypač „neoliberalizmo“ propaguojamos santvarkos koncepciją gaivino mintis, kad šiuolaikinis totalitarizmas turi būti laikomas mirtinu visų laisve pagrįstų santvarkų priešu. Antai kultūros filosofas ir sociologas Alexanderis Rüstowas 1950 m. rašė: „Mūsų dabartis stovi pačiame centre visuotinės lemiamos kovos, kurią kovoja laisvė ir didžiausiu barbariškumu bei smurtu besiremianti valdžia“[46].

Ne tik liberalai, bet ir „demokratinio socializmo“ atstovai stojo prieš totalitarinių režimų neribotos valdžios pretenzijas. Antai 1959 m. priimta VSDP *Godesbergo programa* griežtai pasisako prieš bet kokią aliberalizmo formą. Demokratinis socializmas ir represyvi politika – tai iš principo nesuderinami dalykai. „Mes priešinamės bet kokiai diktatūrai, bet kokiai totalitarinei ir autoritarinei valdžiai, nes jos žemina žmogaus orumą, atima iš jo laisvę ir griauna teisę“[47].

Ir „naujiesiems kairiesiems“ kova su neteisėtomis valdžios struktūromis yra vienas iš prioritetinių dabarties uždavinių. Jie smerkė ir kapitalizmo, ir socialistinių sistemų biurokratizmą. Pasak Jürgeno Habermaso,

atmestinos visos „biurokratizuotos valdžios formos“[48]. Herbertas Marcuse mano, kad ir Vakarai, ir Rytai nelabai rūpinosi neteisėtų valdžios struktūrų naikinimu. Abiejose sistemose be atodairos kovojama su visais sąjūdžiais, mėginančiais pakirsti „valdžios pamatus“[49]. „Naujųjų kairiųjų“ kritikos taikiniu pirmiausia tapo valdžios pusiausvyra šiuolaikinėje liberalioje valstybėje. Jų nuomone, stambiajam kapitalui tenkanti neteisėtai didelė politinės valdžios dalis. Vienas ryžtingiausių tokios raidos kritikų yra prancūzų sociologas André Gorz. Šis įtakingas „Nouvelle Gauche“ atstovas tvirtina, kad minėtąją „politinės valdžios koncentraciją“[50] sąlygoja „kapitalo koncentracija“[51]. Prancūzijos „Penktojoje respublikoje“ monopolistinė buržuazija išsikovojo „faktinę valdžią“[52]. Revoliucinio liaudies sąjūdžio uždavinys – padaryti galą kapitalistų viešpatavimui[53]. Tiesa, darbininkai iš esmės nepakluso revoliuciniams intelektualų socialistų raginimams. Jie nepasitiki jų lozungais ir norėtų siekti laipsniškų kapitalizmo reformų. Tokios nuomonės yra ir dauguma profsąjungų lyderių. „Naujieji kairieji“ valdžios atžvilgiu laikosi kritiškų pozicijų, o neokonservatyvizmo atstovai kritikuoja dabarčiai būdingą valdžios fobiją. Jų nuomone, vienas pagrindinių veiksnios valstybės bruožų yra tas, kad kiekvienas politinis vienetas turi pajėgti bet kada panaudoti savąsias valdžios priemones. Tačiau Vokietijos Federacinės Respublikos valstybė nebeketina rodyti savojo „aš“ ir demonstruoti savo valdžios. Pasak Winfriedo Martinio, šioje visuomenėje „valdovas laikomas socialiniu priešu“[54]. Panašiai mano ir Ernstas Forsthoffas: Vokietijos Federacinėje Respublikoje „tikriems valdovams nėra erdvės, kurioje jie galėtų reikštis“[55]. Bet kuris nešališkas stebėtojas turįs konstatuoti „tikros valdžios nykimą“[56]. Pradėjęs svarstyti, kodėl ši valstybė tokia priešiška valdžiai, Werneris Weberis įninka nuožmiai kritikuoti partijų ir interesų bendrijų veiklą. Jos nuolat siekiančios silpninti valstybę. Autorius jas vadina „oligarchinėmis valdžios grupėmis“[57]. Regint nuolatinį piktnaudžiavimą valdžia šioje respublikoje, neįmanoma atsikratyti abejonių jos politine santvarka. Anaiptol nelengvas uždavinys nuolat priešintis šioms blogybėms, bet dar sunkiau „priversti dabartinius valdovus oligarchus atsisakyti valdovo vaidmens ir imtis tarno vaidmens juos viršijančio valdymo autoriteto vardan“[58]. Vis dėlto vienas svarbiausių ateities uždavinių – veiksmingai ir tvariai sujungti „valdžios autoritetą ir demokratinį pasitikėjimą“[59]. Toks politinės santvarkos įvaizdis neokonservatyvizmo atstovus neišvengiamai verčia atmesti valdžios atžvilgiu kritišką „naujųjų kairiųjų“ doktriną. „Naujųjų kairiųjų“ tikslas kurti visuomenę, kurioje

būtų kuo mažiau valdžios, esąs perdėm utopiškas. Gerdas Klausas Kaltenbrunneris prikiša Jürgenui Habermasui, kad šis pasidavęs tokiems nerealiems vaizdiniams. Politinė Jürgeno Habermaso svajonė – pasiekti, kad „valdžia išnyktų"[60] – rodanti, jog šis mąstytojas visiškai atitrūkęs nuo tikrovės. Drauge Kaltenbrunneris priešinasi ir tam valdymo intensyvumui, kuris būdingas totalitarinėms santvarkoms. Jo nuomone, jis labai prieštarauja konservatyviai valstybinės santvarkos sampratai. Pasak jo, „kraštutinė totalitarinė valdžios struktūra... negali remtis konservatyvizmu"[61].

IŠNAŠOS

[1] Bendrinėje kalboje neįprasta skirti valdžią ir valdymą, todėl šiame straipsnyje tos dvi sąvokos vartojamos sinonimiškai. – [2] FRIEDRICH DER GROSSE, *Regierungsformen und Herrscherpflichten* (1977), cit. pagal: Der Staat, sud. W. SCHÄTZEL, Bremen be metų, 231 – [3] BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles, de l'ecriture sainte*: (*Euvres choisies*), Paris [2]1965, 42 – [4] R. FILMER, Patriarcha and Other Writings, sud. J. P. SOMMERVILLE, Cambridge 1991 – [5] J. MILTON *Verteidigung des englischen Volkes*: Politische Hauptschriften, sud. W. BERNARDI, I. Berlin 1874, 176 – [6] J. LOCKE, *Über die Regierung* (*The Second Treatise of Government*), sud. P. C. MAYER-TASCH, Reinbek 1966, 55 ir passim – [7] I. KANT, *Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht* (Gegen Hobbes): Immanuel Kants populäre Schriften, sud. E. v. ASTER, Berlin be metų, 64 – [8] Ten pat – [9] MAX STIRNER irgi kritikavo, jo nuomone, pernelyg didelį liberalios teisinės valstybės valdymo intensyvumą. „Niekas neturi piktintis „protingu įstatymu", nes kitaip jam gresia griežta bausmė" (*Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1919, 36). Anot jo, liberalai nepakenčia „neišsiauklėjimo, taigi savęs ugdymo ir apsisprendimo; jie teikia pirmenybę absoliutistiniams valdovams" (ten pat, 94) – [10] J. K. BLUNTSCHLI, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart [6]1886 (ND Aalen 1965), 73 – [11] H. WÜRZER, *Drittes Gespräch zwischen einem Demokraten und Aristokraten: Deutsche Annalen*, Hamburg 1974. Išspausdinta: W. GRAB (Sud.): Leben und Werke norddeutscher Jakobiner, Stuttgart 1973, 227 – [12] Išspausdinta: H. CUNOW, Die Parteien der großen französischen Revolution und ihre Presse, Berlin [2]1912, 166 – [13] CUNOW vadina *Patriote français* pačiu „žymiausiu iš visų žirondistinių laikraščių" (ten pat, 203) – [14] Ten pat, 211 – [15] Ten pat, 342 – [16] Ten pat – [17] *Der Volksfreund. Zwangloses Flugblatt.* Herausgegeben von einer Anzahl Volksfreunde. 8. April. Jahr I der Freiheit: Die Revolution von 1848/49. Eine Dokumentation. 131 Dokumente und eine Zeittafel, sud. W. Grab, München 1980/81 – [18] Ten pat, 82 – [19] *Anonyme revolutionäre Flugschrift.* Januar 1848: Die Revolution von 1848/49, 35 – [20] V. E. STARZINGER, Middlingness. Juste Mielieu. Political Theory in France and England, 1815–48, Charlottesville/Virginia 1965 – [21] Ten pat – [22] C. VON ROTTECK, *Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntniß bis auf unsere Zeiten.* Für denkende Geschichtsfreunde bearbeitet, Neunter Band, Freiburg [7]1830, 89 – [23] Ten pat – [24] J. S. MILL, *The Subjection of Women* (1869): On Liberty. Representative Government. The Subjection of Women. With an Introduction by M. G. FAWCETT, London 1971, 427 ir t. – [25] H. FREESE, *Die konstitutionelle Fabrik.* Drittes und viertes Tausend, Jena 1909 – [26] Ten pat, IV – [27] Plg. J. B. MÜLLER: Was heißt „liberalkonservativ": Zeitschrift für Politik 29 (1982), 351 ir t. – [28] C. L. VON HALLER: Satan und die Revolution und andere Schriften, Wien 1991 – [29] *Anti-Republikanischer*

Katechismus für das deutsche Volk. Konterrevolutionäres Flugblatt, das im Sommer und im Herbst des Jahres 1848 in Berlin verbereitet wurde: Die Revolution von 1848, 108 – [30] P. DE LAGARDE: Die nächsten Pflichten deutscher Politik, Deutsche Schriften, I, München 1924, 450 ir t. – [31] Ten pat, 452 – [32] L. DAUDET: *Le stupide XIX^e siècle*, Paris 1929 – [33] C. MAURRAS: *Enquête sur la monarchie*, Paris 1909, 77 – [34] Ten pat, 94 – [35] E. J. JUNG: Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich, Berlin ^{2}1930, 325 – [36] Ten pat, 357 – [37] Ten pat, 340 – [38] Ten pat, 330 – [39] F. WOLTERS: Herrschaft und Dienst, Berlin ^{3}1923 – [40] Ten pat, 10 – [41] J. BENDA: Der Verrat der Intellektuellen. „La trahison des clercs". Mit einem Vorwort von J. AMÉRY, München 1978 – [42] Ten pat, 198 – [43] J. HUIZINGA: Im Bann der Geschichte. Betrachtungen und Gestaltungen, Nijmegen 1942, 205 – [44] E. J. JUNG: Sinndeutung der deutschen Revolution, Oldenburg i. O. 1933, 82 – [45] T. MANN: Radiosendung zum 12. Jahrestag der faschistischen Herrschaft. 31. Januar 1945: Für Eures Volkes Zukunft nehmt Partei, sud. W. FRITSCH ir kt., Köln 1980, 518 – [46] A. RÜSTOW: Ortsbestimmung der Gegenwart, I, Erlenbach/Zürich 1950, 19 – [47] *Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* (*Godesberger Programm*): R. KUNZ/H. MAIER/T. STAMMEN; Programme der politischen Parteien in Deutschland, München 1975, 78 – [48] J. HABERMAS: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969, 16 – [49] H. MARCUSE: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied ^{6}1968, 75 – [50] A. GORZ: Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus, Frankfurt 1967, 265 – [51] Ten pat, – [52] Ten pat 266 – [53] Ten pat – [54] W. MARTINI: Freiheit auf Abruf, Köln 1960, 349 – [55] E. FORSTHOFF: Das politische Problem der Autorität: Der Horizont. Eine Auswahl von Vorträgen aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Baden (Herrenalb), I, Herrenalb 1956, 7 – [56] Ten pat, 6 – [57] W. WEBER: Spannungen und Kräfte im westdeutschen Verfassungs-system, Stuttgart 1951, 49 – [58] Ten pat, 64 – [59] Ten pat – [60] G.-K. KALTENBRUNNER: Der Konservative im nachliberalen Zeitalter: Neue Rundschau 85 (1974), 17 – [61] G.-K. KALTENBRUNNER: Der schwierige Konservatismus. Definitionen, Theorien, Portraits, Herford 1975, 31.

BIBLIOGRAFIJA

H. ARENDT, Macht und Gewalt, München 1970 – O. F. DE BATTAGLIA (Sud.), Prozeß der Diktatur, Zürich 1930 – W. BENJAMIN, Zur Kritik der Gewalt, Frankfurt 1965 – B. CONSTANT, Über die Gewalt, Bern 1942 – M. DUVERGER, Über die Macht, Wien 1961 – G. FERRERO, Macht, Bern 1944 – F. HEER, Sieben Kapitel aus der Geschichte des Schreckens, Zürich be metų – R. HERTZ, Die Metamorphosen der Macht, Wiesbaden 1951 – J. F. REVEL, Die totalitäre Versuchung, Frankfurt 1977 – B. SEIDEL/S. JENKNER (Sudarytojai), Wege der Totalitarismusforschung, Darmstadt 1968 – C. SFORZA, Europäische Diktaturen, Berlin 1932 – J. L. TALMON, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln 1961.

Johann Baptist Müller

R. E. AGGER ir kt., The Rulers and the Ruled, New York 1964 – H. ARENDT, Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, Frankfurt 1962 – E. FORSTHOFF, Der Staat der Industriegesellschaft, München 1971 – C. J. FRIEDRICH, Totalitäre Diktatur, Stuttgart 1957 – C. J. FRIEDRICH, Demokratie als Herrschafts- und als Lebensform, Heidelberg 1959 – S. GESELL, Der abgebaute Staat, Berlin/Friedenau 1927 – A. GRABOWSKY, Demokratie und Diktatur, Zürich 1949 – K. O. HONDRICH, Theorie der Herrschaft, Frankfurt 1973 – R. HUNTFORD, Wohlfahrtsdiktatur, Frankfurt 1973 – M. IMBODEN, Staatsformen. Politische Systeme, Basel 1974 – B. DE JOUVENEL, Über die Staatsgewalt, Freiburg 1972 – O. KIRCHHEIMER, Poltitische Herrschaft, Frankfurt 1967 – R. KOSELLEK ir kt., Herrschaft: Geschichtliche Grundbegriffe 3, Stuttgart 1982, 1 ir t. – G. MOSCA, Die herrschende Klasse, München 1950 – J. B. MÜLLER, Herrschaftsintensität und politische Ordnung, Berlin 1986 – E. STERLING, Der unvollkommene Staat. Studien über Diktatur und Demokratie, Frankfurt 1965 – D. STERNBERGER, Herrschaft und Vereinbarung, Frankfurt 1980 – K. A. WITTFOGEL, Die orientalische Despotie, Frankfurt 1977.

Teisė

ANTIKA

1. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad šią Graikijos istorijos temą ypač sunku nagrinėti: tyrinėtojui atsiveria pernelyg skirtinga įvairiausiose valstybėse ir teritorijose daugelį šimtmečių trukusios istorijos raida. Šios aporijos tikriausiai išvengsime, jei vaizduosime regimąsias šios raidos pagrindines tendencijas. Vykstant didžiajam tautų kraustymuisi, kai graikiškai kalbančios gentys didelėmis bangomis stūmėsi į pietus ir apie 1000 m. pr. Kr. apsigyveno pietinėse Balkanų pusiasalio atšakose, Peloponese, Jonijos ir Egėjo jūrų salose bei Mažosios Azijos pakrantėje, veikiausiai susiformavo pagrindinės žmonių sambūvio vertybės, kurios pirmą kartą Vakarų Europos literatūroje taip akivaizdžiai mums buvo paliudytos Homero epuose. Tai visų pirma pagrindiniai socialiniai žmonių tarpusavio santykiai: patriarchaline šeima pagrįsta visuomenė, kurią valdo laisvąja karine demokratija besiremiantis karalius.

Pagrindiniu šios „homeriškosios" visuomenės matu laikytina įvairiopa dievybės esamybė. Ir *Iliadoje*, ir greičiausiai vėliau parašytoje *Odisėjoje* yra savaime suprantamas dalykas, kad dievai aktyviai būva tarp mirtingųjų ir karaliaus, o vis labiau besispecializuojantis šventikų luomas nuolat privalėjo palaikyti santykius tarp žmogaus ir Dievo bei aiškinti savo žmonėms Dievo valią. Būtent karaliaus asmenyje ši funkcija susijungia su įstatymų leidėjo ir teisės aiškintojo funkcija. Buvo manoma, kad karalius specialiu atveju „sužino" tiesą. Tačiau tai yra ne kas kita, o tvirtų dieviškųjų nurodymų pagarsinimas; jie yra žmonių teisės branduolys ir ištaka. Karalius neišranda naujos teisės, jis jokiu būdu nesavivaliauja, o yra saistomas pagrindinių etinių vertybių. Net jei graikai nuo Homero epo laikų savo dievams ir priskirdavo grynai „žmogiškų" silpnybių, tai dažniausiai tik todėl, kad teisė ir neteisumas būtų pakylėti į aukštesnį lygmenį, tačiau tuo pakylėjimu nebuvo atsisakoma moralinio vertinimo. Be to, dar paminėtinas faktas, kad graikų dievų pasaulyje, be mums gerai pažįstamos Olimpo dievų šeimos, būta ir abstrakčių, todėl žymiai griežtesnių dievybių, antai likimo deivės (moiros, Tichė), taip pat teisės bei teisingumo personifikacijos (Dikė, Temidė).

Ypatingą siekį teisingai sutvarkyti pasaulį liudija dar vienas labai ankstyvas graikų poezijos kūrinys, Hesiodo *Teogonija* bei jo *Darbai ir dienos*. Į pirmą planą įspūdingai iškeliama stipriųjų savivalė prieš silpnuosius ir teisės pažeidimai. Todėl galima manyti, kad jau valstietiškai gyvenęs Hesiodas gebėjo skirti teisingumo principus nuo neteisumo, o ypač teisingumą nuo buitinio teisės suvokimo. Žinių apie senovės graikų teisės sampratą gausu klasikinės V ir IV a. literatūros perteiktuose mituose. Trumpai aptarkime, pavyzdžiui, Trojos nugalėtojo Agamemnono sūnaus Oresto mitą. Grįžęs į Mikėnus, Agamemnonas buvo nužudytas savo žmonos Klitemnestros meilužio Aigisto. Sesers Elektros įkalbinėjimų pastiprintas Orestas įvykdo kraujo kerštą tėvo varžovui ir savo motinai. Jau Aischilas, vyriausiasis iš didžiųjų Atėnų tragedijų autorių, *Eumenidėse* aprašo tolesnę įvykių raidą. Keršto deivių erinijų persekiojamas Orestas po ilgos kelionės per Delfus atkanka į Atėnus. Čia priešais Areopago teismo rūmus įvyksta teismas: seniausioji iš erinijų yra kaltintoja, pats dievas Apolonas imasi gynėjo vaidmens. Balsams pasiskirsčius po lygiai, deivė Atėnė nusprendžia, kad bylą laimėjo kaltinamasis. Aišku, šiuo atveju mitas vaizduoja, kaip randasi reglamentuotas būdas vienam iš sunkiausių nusikaltimų, kokiu tik galima apkaltinti žmogų, būtent žmogžudystei, nagrinėti. Neabejotina, kad ir graikai pačiais seniausiais laikais žmogžudystės atveju neribotai praktikavo kraujo kerštą, kurį įvykdydavo giminės. Proceso sukūrimas šioje ypač opioje srityje reiškė, kad žengtas nepaprastai svarbus žingsnis į valstybingumą, šeimos savivalės pažabojimą. Veikiausiai tokį teisminį spaudimą pirmą kartą istorijoje panaudojo Drakonas (apie 620 m. pr. Kr.), kurio įstatymuose aiškiai buvo skiriamas tyčinis nužudymas (žmogžudystė) ir kitos nužudymo formos. Vis dėlto net ir Drakono laikais galbūt jau anuomet Areopago paskelbtas nuosprendis kaltinamajam žmogžudyste reiškė paskelbimą už įstatymo ribų, o už nužudymą dėl neatsargumo grėsė tremtis.

Valstybingumo raida graikų pasaulyje – tai pirmiausia gausiai įsikūrę miestai valstybės (*póles*). Tikėtina, kad išsirituliojo įvairios valdymo formos, tačiau apskritai galima sakyti, jog ankstesnę absoliučią ir karinę karaliaus valdžią išstūmė aristokratinės struktūros. Tai pasakytina ir apie tokias valstybes, kaip Sparta, kuri ir klasikos laikais bent formaliai buvo valdoma karalių. Neįmanoma įsivaizduoti vieningos „graikų“ valstybės teisės ar net konstitucijos (prieš rašydamas *Politiką*, Aristotelis išnagrinėjo per 150 graikų miestų konstitucijų). Laimė, mums labai gerai žinoma vieno iš tokių polių raida: turimas omeny Atėnų miestas, savo ūkine ir

politine svarba ilgus metus pranokęs visus kitus ir pirmasis daugelio mažesnių valstybėlių sąskaita įkūręs „imperiją“. Jų meno ir filosofijos, ūkio ir transporto, valstybės struktūros ir valdymo, taip pat teisės laimėjimai daugmaž tiesiogiai paveikė beveik visas, o gal ir visas likusias valstybes. Todėl (ne tik dėl to, kad yra gausiai paliudyta) graikų dvasios istorija, sykiu ir graikų teisės istorija dažnai tapatinama su Atėnų istorija. Beje, tai pasakytina ne tik apie istorinę Atėnų viešpatavimo Graikijoje epochą, kurios pabaigą ženklina skaudus Atėnų pralaimėjimas Peloponeso kare prieš Spartą (431–404 m. pr. Kr.) ir kurią galiausiai užbaigė Makedonijos hegemonijos įsigalėjimas valdant Pilypui II ir jo sūnui Aleksandrui (340–330 m. pr. Kr.), bet ir apie gerokai vėlesnius laikus, kai graikai buvo įjungti į pasaulinę Romos imperiją. Svarbiausiu piliečio ir valstybės santykių elementu laikytinas individo susitapatinimas su valstybe. Tiesiog neįsivaizduojamu būdu pilietis dalyvaudavo politiniuose savo miesto, taigi ir valstybės įvykiuose, kita vertus, piliečio teisės buvo saugomos it brangiausias turtas ir net politikos požiūriu nereikšmingais laikais, valdant romėnams, labai nenoriai suteikiamos užsieniečiams. Atėnuose nuo Kleisteno reformų laikų (apie 510 m. pr. Kr.) buvo sukurtos politinės struktūros, kurios pilietį skatino aktyviai dalyvauti politikoje. Ir archontais vadinami valdininkai, aristokratijos atstovai, savo rankose laikę valstybės likimą, ir iš buvusių archontų sudaryta Areopago taryba vis labiau prarado politinę svarbą, tačiau nuolat augo iš vienos tautos sudarytos Penkių šimtų tarybos (*boulê*), ypač liaudies susirinkimo (*ekklesía*) reikšmė. Gudragalviškas Tarybos, kuri iš tiesų tvarkė valstybės reikalus, sudarymo būdas lėmė, kad per savo gyvenimą žymi piliečių dalis, būdami tarybos nariais ar net pirmininkais (*prytáneis*), galėjo dalyvauti visuomenės valdyme. Išties šių organų žinioje buvo ne tik valstybės valdymas ir konkretus administravimas, bet ir įstatymų leidyba.

2. Atrodo, įstatymų leidyba kaip norminis aktas septinto ir šešto šimtmečio graikų pasaulyje buvo labai paplitusi; regis, valstybė ją buvo patikėjusi vienam žmogui. Išskyrus minėtąjį Drakoną, Soloną Atėnuose, Likurgą Spartoje, Zaleuką Lokridėje, Charandą Katanėje, įstatymų leidėjų kūryba vėlesniais laikais kone programiškai apibrėžiama kaip nomotezija. Būtų klaidinga sąvoką *nómos* versti žodžiu „įstatymas“, tai veikiau paskelbtieji pagrindiniai teisėtvarkos principai. Matyt, juos buvo būtina užfiksuoti, nes sparčiai plėtojosi ekonomika, visuomenė ir politika. Būdinga, kad Solono įstatymai buvo paskelbti kaip dalis didelės reformų

programos, kuriai, beje, priskirtinas ir skolininkų paleidimas iš vergijos. Žinia, *nómoi* – tai ne kodifikacija šiuolaikine prasme, jie turėjo paaiškinti tai, kas buvo neaišku, o, remiantis paveldėta, esama, natūraliai susiformavusia teise, *nómoi*, papildyti *thesmoí*, būtinas naujoves. Taigi galima tarti, kad, pavyzdžiui, Atėnuose nuo šešto šimtmečio pradžios rašytinė teisė (*éngraphos nómos*) priešinama nerašytajai (*ágraphos nómos*), tačiau ne kaip prieštaravimas, o kaip būtinas papildymas.

Šitie *nomoi* piliečio sąmonėje formuoja sampratą aukštos, beveik neliestinos teisės, dėl kurios jokiu būdu nedera kasdieniškai diskutuoti ir kurią galima keisti tik iškilus ypatingam reikalui. Platono *Nomoi* yra šio nepakeičiamumo išraiška. Pats *nomos* apsišvietusiam V amžiaus piliečiui yra absoliuti bendros pasaulio tvarkos išraiška. Individo sąryšis su šia tvarka visiškai nediskutuotinas. Tvarkos būtinumas yra išsakytas jau Homero epuose, antai *Odisėjoje* (IX 112–115) kiklopų visuomenė vaizduojama kaip neigiamas visuomenės be sąryšio pavyzdys. Ypač įspūdingai skamba žodžiai, kuriuos Herodotas savo *Istorijoje* (7, 104, 4) įdeda į Persijos tremtyje gyvenančio Spartos karaliaus Demarato lūpas; šis atsako į didžiojo karaliaus Kserkso klausimą, kaip graikai atsilaikytų prieš daug didesnę galybę: „Nors iš tikrųjų jie yra laisvi, tačiau ne visame kame, nes virš jų yra valdovas įstatymas, kurio jie bijosi labiau negu tavęs tavo valdiniai..." Panašias mintis Tukididas priskiria Perikliui, kuris irgi kalba apie deramą pagarbą įstatymams.[1] Periklis aiškiai mini ir *agraphos nomos*, kuri lygiai taip pat gerbiama, net jei jos nepaisymas nebūtinai užtraukia materialią bausmę, o tik visų pripažįstamą gėdą (*aischýne homologouméne*). Iš to matome, kaip labai *nomos* laikymasis buvo subordinuotas etiniam vertinimui. Galiausiai daugeliui yra žinoma ir Sokrato mirtis, kuris, anot Platono dialogo *Kritonas*, kalėjime išvydo pačių įstatymų viziją: jie priminė, kad jų būtina laikytis.[2]

Atėniečiai visuomet vengė lengvabūdiškai pakeisti *nomos*. Kiekvienas piliečio teikiamas įstatymo projektas, kuris galėjo tapti įstatymu, paprastai būdavo nagrinėjamas tam tikru būdu; šis procesas vadinosi *graphḕ paranómon*, jo metu būdavo tikrinamas pasiūlymo suderinamumas su *nomoi*. Nuteistasis netekdavo politinių teisių. Vis dėlto būta principinės galimybės pakeisti *nomos*, taikant tam tikrą procedūrą. Pirmajame naujųjų metų tautos susirinkime būdavo tariamasi, ar leistina keisti dabartinį įstatymą, o paskui balsuojama už senąjį ir už naująjį įstatymą. Komisija, susidedanti iš aukščiausiojo teismo (*heliaía*) teisėjų, turėdavo priimti galutinį sprendimą. Šie tribunolai buvo dar vienas atėniečių teisės sampra-

tos ypatumas. Tai buvo tikri liaudies tribunolai: iš 6 000 kasmet burtais renkamų heliastų irgi traukiant burtus būdavo sudaromas teismas iš 201, 401, 501, 1001, 1501 arba 2001 teisėjo. Milžiniškas skaičius teisėjų, nuo Periklio laikų gaunančių po 2(3) obolus dienpinigių, rodo, kad piliečiai labai aktyviai dalyvavo teisėtvarkoje. Šiame liaudies tribunole vykdavo civiliniai ir baudžiamieji procesai, pagrįsti demokratiniu daugumos sprendimu. Dėl rašytinės teisės stokos šie teismai buvo priversti aktyviai dalyvauti teisės kūrime. Jei būdavo galima remtis *nomoi engraphoi*, šie teismai nagrinėdavo bylą, interpretuodami minėtąją rašytinę teisę, o jei faktas neturėdavo atitikmens rašytinėje teisėje, jie remdavosi savo teisiniais įsitikinimais. Šios institucijos prigimtis buvo tokia, kad tribunolas negalėjo būti priklausomas nuo precedentų. Atėnuose nebuvo nei iki galo sutvarkytos civilinės teisės, nei juristų luomo, kuris žymiais veikalais būtų daręs įtaką teisėtvarkai ir pačiai teisei ar net ją formavęs. Priešingai, teisė gyvavo tik kaip liaudies procesas, ją dorojo ir „studijavo" tikrieji garsūs procesų kalbėtojai. Atrodo, retorinio išsilavinimo ir tobulinimosi srityje teisė vaidino gana svarbų vaidmenį. Deja, mes nieko nežinome apie teorinius veikalus, veikiausiai lavinimo tikslas buvo laimėti bylą panaudojant visas priemones. Bet tai jokiu būdu nereiškia, kad Demostenas, Isokratas, Isėjas arba Aischinas nieko daugiau netroško, tik apeiti įstatymus ir savivaliauti. Taip manyti būtų visiškai klaidinga. Ir jie privalėjo paisyti pagrindinių teisėtvarkos principų, būtent *nomoi*. Tikėtina, kad jais remiantis visuotinai imta nagrinėti teisės ir teisingumo problemą. Nuo Hesiodo laikų buvo mąstoma, svarstoma ir diskutuojama, kokiu mastu esama teisėtvarka įkūnija teisingumą. Kaip tik dėl to, kad teisėtvarkoje dalyvavo daug žmonių, šios problemos turėjo jaudinti didelį žmonių ratą. Dramatiškos teisingumo siekio pasekmės nuolat gvildenamos tragedijose, pozityvioji ir nepozityvioji teisė suvokiamos kaip dydžiai, kurie nebūtinai privalo sutapti.[3]

3. Savaime suprantama, šios temos ėmėsi filosofija ir, ją vaisingai apdorojusi, perdavė ne tik graikų pasauliui, bet ir visoms vėlesnėms kartoms, pirmučiausia romėnams. Graikų filosofai kone paradigmiškai suformulavo pozityviosios teisės pranašumo prieš nepozityviąją klausimą ir į jį atsakė. Tai juristams bei filosofams ligi šiol rūpimas prigimtinės teisės (*to phýsei díkaion*) reikšmės ir jos pirmumo arba antraeiliškumo pozityviosios teisės atžvilgiu klausimas. Sofistai apskritai pasisakė už išskirtinį pozityviosios teisės galiojimą, nors faktiškai ji buvo nesuderinama su pri-

gimtine teise, tačiau Platonas, o dar labiau Aristotelis teisingumą traktavo kaip pozityviosios teisės mato problemą. Penktojoje *Nikomacho etikos* knygoje Aristotelis nagrinėja visuomeninį teisingumą, kurį jis vadina tobuliausiąja iš dorybių. Jis yra dosnus, nes teikia gerovę ir garbę, ir atlyginantis, nes per teisę kiekvienam suteikia galimybę gauti savo dalį. Kalbant apie prigimtį ir prigimtinę teisę, sakoma: „Visuomeninis teisingumas yra iš dalies prigimtinis, iš dalies įstatyminis. Prigimtinis teisingumas visur turi tą pačią galią, jis nepriklauso nuo to, kaip žmonės jį vertina“[4].

Stoikų filosofija, ypač II a. pr. Kr. Karneado Kyréniečio ir Antipatro Tarsiečio darbai – šių mąstytojų idėjos padarė tiesioginį poveikį romėnams, visų pirma Ciceronui – nuolat pabrėžė *phýsis* prioritetą ir išreiškė požiūrį, kad toks *nomos*, kuris neatitinka prigimties, negali galioti.

4. Kalbant apie romėnų valstybę bei jos teisę, irgi privalu skirti epochas. Jei žvilgtersime į santvarkų istoriją, tai pamatysime, kad vietoj ankstyvosios lotynų, vėliau – etruskų monarchijos apie 500 m. pr. Kr. susikūrė vadinamoji respublika. Ją pakeitė Augusto (31 m. pr. Kr. – 14 m.) įkurtas principatas, kuris trečiame šimtmetyje virto nežabota karine imperatorių diktatūra. Nuo Diokleciano (284–305), ypač Konstantino Didžiojo (307–337) laikų paprastai kalbama apie dominatą, taip į pirmą planą iškeliant centrinę monarcho figūrą. Dvasios ir mentaliteto istorijos požiūriu geriau būtų skirstyti kitaip, ne taip griežtai. Pirmojo tarpsnio plėtrą neabejotinai nulemia archajiškas mąstymas bei glaudaus ryšio su giliomis tradicijomis, iš senovės paveldėtu tikėjimu ir kulto ceremonijomis vaizdiniai. Tas kompaktiškumas – lotynų genties klajonių ir įsikūrimo paveldas – dar ankstyvaisiais amžiais ėmė nykti, pirmiausia dėl kontaktų su kaimynine etruskų gentimi, kurių būta ne tik taikių, bet ir karais bei užkariavimais paženklintų. Ši simbiozė – tai romėnų savimonės pagrindas. Tai įvairiais atžvilgiais būdingas romėniškas elementas, gyvavęs, viena vertus, italikų, antra vertus, etruskų sukurtame pasaulyje. Matyt, etruskai ne tik akivaizdžiai (valstybinė simbolika) nulėmė valstybės kūrimo kryptį (kariuomenės reforma, tikriausiai iš dalies jau susijusi su Servijaus Tulijaus, antrojo „etruskiškojo“ karaliaus, politinėmis reformomis). Antrasis tarpsnis – apie 500 m. pr. Kr. žlugus etruskų monarchijai, formuojasi respublikinė santvarka, kuri galiausiai sankcionuojama garsiuoju 367–366 m. pr. Kr. patricijų (daugiausia senųjų lotynų genčių, *gentes*, vadų) ir plebėjų, kitų gyventojų masės, susitarimu. Išoriškai šis tarpsnis paženklintas iš pradžių lėta, dažnai gynybos sąlygota, vėliau vis

spartesne valstybės ekspansija pietų ir šiaurės kryptimis. Lydima gana svarbaus romėnų įtakos plitimo, ši ekspansija nuo III a. pr. Kr. pradžios sąlygojo intensyvius kontaktus su graikų kultūra Italijos pietuose. Pasibaigus Antrajam pūnų karui (218–201 m. pr. Kr.), Roma tapo negincijama galybe Viduržemio jūros centrinėje ir vakarinėje dalyje. Trečiasis, karinių susidūrimų su graikų valstybėmis tarpsnis – viso rytinio Viduržemio jūros pasaulio užkariavimas. Priešingai negu susidūrimas su visomis iki šiol romėnų užkariautomis tautomis ir tautelėmis, kurioms priskirtini ir Po upės aukštupio keltai, šią karinę konfrontaciją lydėjo kita, daug reikšmingesnė. Romos aukštieji sluoksniai iš pradžių šiek tiek, o nuo II a. pr. Kr. vis labiau ėmė domėtis graikų kultūra. Cicerono laikais, t. y. maždaug po trijų generacijų, Graikija pasiekė visišką dvasios pergalę. Helenizmo rūbais vilkinti graikų kultūra neišdildomai paveikė romėnų aukštuomenės lavinimąsi, mąstyseną ir elgesį. Tas helenistinis romėniškas tarpsnis neprarado reikšmės ir imperatorių laikais. Tik didžioji karinė ir ūkinė krizė III a. po Kr. – jos viršūnė buvo tikra valstybės krizė – pradėjo ketvirtą ir paskutinį romėnų istorijos tarpsnį; aišku, jį ir toliau labai gaivino helenizmo ir romėnų paveldas: iš pradžių grynai pasaulietinis šio tarpsnio pobūdis laikui bėgant pakito – vis didesnį vaidmenį ėmė vaidinti religijos dalykai; ši dvasinė laikysena pagaliau atvedė į krikščionių tikėjimo pergalę Konstantino Didžiojo laikais. Taip Romos imperija tapo krikščioniška romėnų valstybe, kuri kaip vieninga valstybė paskutinį kartą suklestėjo valdant imperatoriui Justinianui (525–565).

5. Visiems keturiems romėnų kultūros tarpsniams, kurių trukmę dar sunkiau apibrėžti negu valstybės ir teisės periodus, būdingi ir kitūs, ir pastovūs, nesikeičiantys teisės vaizdiniai. Kalbant apie pirmąjį tarpsnį, būtina pažymėti esminį faktą, kad žmonių sambūvis, taip pat jų santykis su dievų pasauliu buvo paženklintas tradicijos, papročių, kurių visada buvo laikomasi, žyme. Karalius, kaip vyriausiasis teisėjas, tik labai retai būdavo ir teisės kūrėjas, jis veikė kaip tos egzistuojančios tvarkos aiškintojas. Šis didžiulis, taipogi ir ateityje galiosiantis normų „paketas" romėnų buvo vadinamas *mos*, *mores* ir dažnai siejamas su protėviais, *maiores.* Antruoju tarpsniu karaliaus, kaip vyriausiojo teisėjo ir eventualaus įstatymų leidėjo, vaidmenį perima konstituciniai organai, kurie yra saistomi griežtos įstatymų leidimo ir jų taikymo kompetencijos. Tolesnis teisės plėtojimas buvo patikėtas įstatymui, *lex*, kurį priimti iš pradžių galėjo tik centuriato komisijos, o vėliau plebiscito būdu ir liaudies susi-

rinkimai. Teisybės ieškotojas privalėjo kreiptis tik į kurį nors vieną aukštą politinį valdininką, vėliausiai nuo 367–366 m. pr. Kr. tai buvo pretorius. Žiūrėdamas faktų, šis arba pradėdavo bylą, arba atmesdavo skundą kaip nepagrįstą. Jeigu procesas būdavo pradedamas, šalys turėdavo teisę dalyvauti parenkant teisėją. Šis teisėjas būdavo nuo valstybės visai nepriklausomas privatus asmuo, procesas privalėjo vykti viešai, šalims girdint, o byla būdavo nagrinėjama žodžiu. Teisėjas spręsdavo remdamasis laisvu įrodymų vertinimu. Jau vien iš to aiškiai galima atpažinti labai ankstyvo, bet vis dėlto nuosekliai įgyvendinamo teisinio valstybingumo bruožus. Šis troškimas, kad teisėdaros procesas būtų prognozuojamas, o teisėjas „teisiškas", turi būti iškeliamas kaip esminis romėnų santykio su teise elementas.

Antruoju tarpsniu – tai visiškai atitiko rūpinimąsi teisės saugumu ir siekį kurti teisinę valstybę – taip pat buvo paskelbtas (iki pat Justiniano laikų vienintelis) (dalinis) romėnų kodeksas, *12 lentelių*. Ir proceso, ir materialinės normos pateikiamos tiems atvejams, kai *mores* neaiškūs arba kai dėl visuomenės gyvenimo raidos reikėjo aiškiai apibrėžti naująją teisę. Nuo tol *12 lentelių* (apie 450 m. pr. Kr.) drauge su *mores* yra teisės taikymo pagrindas. Teisės pritaikomumas buvo didžiausias romėnų rūpestis. Norint taikyti, būtina interpretuoti normą, o tai buvo ir tebėra svarbiausias juristo uždavinys. Interpretuodamas juristas yra teisės kūrėjas. Nors ir šiuo tarpsniu ankstyvosios teisės interpretacija ir išmanymas visada buvo pontifikų kolegijos sukurtos žodinės formulės, vis dėlto politinio valdininko sprendimas, ar byla apskritai gali būti pradėta, neabejotinai reiškė, kad valstybinė, t. y. pasaulietinė valdžia disponuoja teise. Pretoriaus tarnyba disponavo jurisdikcijos galia, todėl ji dėl šios ypatingos funkcijos – tiesiogiai kontroliuoti teisės taikymą – tapo teisės plėtojimo varikliu. Juoba kad baigiantis antrajam tarpsniui (241 m. pr. Kr.) buvo paskirtas antras pretorius, vėliau nagrinėdavęs bylas, kurias vieni kitiems iškeldavo piliečiai ir nepiliečiai, taip pat nepiliečių tarpusavio teisminius ginčus (*praetor peregrinus*). Šis teisinio formalizmo nevaržomas persikėlėlių pretorius savo ediktu galėjo lanksčiau formuluoti esamus įstatymus arba, atsižvelgdamas į naujas ekonomines sąlygas, kurti naujus. Pretūra, priešpaskutinė romėno karjeros pakopa, buvo tokia tarnyba, kurios būtinai reikėjo siekti, ir jau šiuo tarpsniu Romoje nusistovėjo ypatingas iškiliausio valstybės sluoksnio santykis su savo teise, kuri, šalia karybos meno, neabejotinai buvo laikoma vienu iš svarbiausių išsimokslinimo komponentų. Šis iškilusis valstybės sluoksnis, *nobili-*

tas, tarsi valdė teisę, ją vykdė ir toliau plėtojo kaip pretoriai, pontifikai, teisėjai arba kaip privatūs teisės žinovai. Šie asmenys įstatymų savavališkai nekeitė ir netaikė, veikiau naujos pataisos būdavo daromos atsargiai, stengiantis išsaugoti tai, kas paveldėta iš seniau. Už teisę atsakingų magistratų arba teisėjų atsakomybės jausmas, jų ištikimybė vertybėms (kaip antai *fides*), teisėtvarkai, teisingumui yra vėlesnės klasikinės romėnų teisės pagrindai.

Šiuo požiūriu ypač taikli Maxo Weberio sukurta iškiliųjų vyrų jurisprudencijos sąvoka.[5] Trečiuoju tarpsniu, paveikta helenizmo kultūros, ji tapo tikru mokslu; žinia, nepaisant ištobulintų dialektikos metodų, romėnų juristai niekada nebuvo pamiršę teisės substancijos. Dialektika kaip forma jiems buvo tik galimybė lengviau pateikti teisės problemą ir rasti teisingą sprendimą, romėnų juristai jos niekada netraktavo kaip formaliosios logikos. Teisė, taigi ir principinis teisingumo siekimas visada yra patys svarbiausi dalykai. Tokia nuostata nekito net susiklosčius visiškai skirtingai politinei situacijai nuo Augusto laikų. Imperatoriai stengėsi sukurti modernią valdymo sistemą ir pačiame centre, Romoje, ir provincijose. Šitą valdymą diegė juristai, todėl Romoje buvo įteisinta biurokratija. Apskritai valdymas priklausė ne nuo imperatorių savivalės, o nuo mokytų valdininkų. Imperatoriai kūrė ir išplėtotą naują teisingumo sistemą; jos didžiausia nauda turėjo būti ligi tol negirdėtas ėjimas per instancijas. Mus pasiekė daugybė sprendimų ir teisinės ekspertizės išvadų, iškalbingai liudijančių, kaip labai būtent šis imperatorių valdymas ir teisingumas veikė teisinio valstybingumo dvasia, kaip rūpestingai, tačiau, be jokios abejonės, respublikos iškiliųjų vyrų jurisprudencijos dvasia teisė buvo puoselėjama ir toliau kuriama.

Romėnų teisė iš principo buvo teisė tik Romos piliečiams (*cives*), nors būtent privatinėje teisėje piliečiai ir nepiliečiai dažnai būdavo traktuojami vienodai. Kartais gali kilti įspūdis, kad nuo iškiliųjų vyrų respublikos laikais iki juristų imperatorių laikais – kurių ypač II a. ir III a. pradžioje vėl gausu svarbiausiose valstybinėse tarnybose – romėnų teisė yra aukštuomenės sukurta teisė aukštuomenei. Tokia prielaida visai neatitiktų tikrovės. Būtent respublikos politikai buvo atsakingi visai liaudžiai, niekur nekalbama apie žemesniųjų sluoksnių nušalinimą; priešingai, naujausi tyrimai[6] įrodo, kad plačiosios romėnų masės dalyvavo teisiniame gyvenime ir, kaip teisybės ieškovams, joms tikrai netekdavo nusivilti. Socialiai sąlygotas vertinimas dažniausiai būdingas baudžiamosios teisės sričiai, tačiau skirtingas *humiliores* ir *honestiores* traktavimas – tai palyginti

vėlyvos epochos reiškinys. Paprastas pilietis tikrai buvo ne kitoks negu dabar, jis nebuvo nei ekspertas, nei joks teisės žinovas. Tačiau jis tikrai žinojo teisės ir tesingumo pagrindus ir juos pripažino. Ypač tokios pamatinės vertybės, kaip *fides* arba *honor* (ištikimybė, tikėjimas arba garbė, pagarba) turėjo būti giliai įsišaknijusios žmonių mąstyme. Kaip dievybėms, joms buvo skirtos šventyklos, jomis programiškai žymėtos monetos. Būtent respublikos laikais visų piliečių dalyvavimas įstatymų leidžiamuosiuose liaudies susirinkimuose reiškė tiesioginį ir intensyvų įstatymų projektų nagrinėjimą: piliečių susirinkimuose (*concilia plebis*) – II ir I a. pr. Kr. jie labai daug prisidėjo prie įstatymų leidimo – tiesiogiai ir netarpiškai buvo aptariami liaudies tribūnų pasiūlymai.

6. Tarp etinių sąvokų, kurios labiausiai formavo romėnų ryšį su teise, kaip svarbiausioji, į pirmą vietą dedama *fides*. Wieackeris vadina *fides* „labai sena pagrindine romėnų gyvenimo sutvarkymo vertybe“[7]. Pretorių teisėje *fides* vaidino nepaprastai didelį vaidmenį *bonae fidei iudicia* srityje; tai didžiai svarbi sritis, jai priskirtinos pirkimo, nuomos, samdos, darbo sutartys, taip pat visuomenės reikalai. Wieackeris šiuo požiūriu kalba apie tokius elgesio būdus, kaip padorumas ir patikimumas, o Kaseris – apie visų pirma neteisinio elgesio formavimą daugeliu teisinių principų.[8] Bet kaip tik *fides* pavyzdys parodo: brandžiosios ir vėlyvosios respublikos laikų romėno požiūriu etinės vertybės, teisėtvarka ir teisinė realybė buvo labai glaudžiai susijusios, ir tas glaudus ryšys buvo savaime suprantamas dalykas. Šis faktas niekada nebuvo juristų ginčo objektas, *fides* ir teisingumo ryšys traktuotas kaip toks, kurio visai nebūtina įrodinėti, juo nuolat remtasi kaip sprendimų pagrindu, berods ypač tada, kai pretorius pats atlikdavo teisės kūrimo funkciją. *Fides* ir prigimtinis teisingumas akivaizdžiai susiejamas vadinamųjų pretoriškųjų sutarčių (*pacta*) srityje[9]. Tačiau sykiu taip pagrindžiamas etiško elgesio ir pozityviosios, arba prigimtinės, teisės sąryšis. Galiausiai būtina paminėti teisės filosofo Cicerono požiūrį. Jis apibūdina *fides* kaip teisingumo pamatą (*fundamentum iustitiae*) ir paaiškindamas priduria, kad sutarčių srityje tai suprantama kaip *constantia* ir *veritas*[10]. *Constantia* ir *veritas*, kaip ir *fides*, nėra tuščios sąvokos: *fides* turinio elementai privalėjo būti aiškumas, vienareikšmiškumas, sąžiningumas. Todėl *fides*, kaip teisingumo, kaip pretoriškosios teisės kūrimo pagrindas, yra romėnų teisinės kultūros pagrindinė vertybė, pagrindinis elementas.

Neabejotina, kad teisė negali būti atitraukta nuo teisingumo idėjos.

Ieškoti teisingumo ir tam tikru atveju, ir apibrėžiant teisę kaip visumą buvo ne tik juristų reikalas, bet ir savaime suprantamas dalykas. Be to, šitą savaime-suprantamybę galima vertinti kaip plačiai paplitusios sampratos išraišką. Tokios sąvokos, kaip teisingas/neteisingas, nulemia veiklos ir mąstymo vertinimą. Tai puikiai paliudija Justiniano *Digestų* pirmos knygos pradžioje pateiktas vieno didžiausių romėnų juristų Ulpiano († 228) teisės apibrėžimas: „est [ius] autem a iustitia appelatum“ (mat teisė yra gavusi pavadinimą nuo teisingumo)[11]. Pažymėtina, kad šiuo atveju Ulpianui rūpėjo ne nusakyti etimologiją, o veikiau sąmoningai pabrėžti teisės kilmę iš teisingumo. Šis faktas ypač pabrėžiamas, nes Ulpianas po savojo apibrėžimo sąmoningai deda teiginį, kuris tiesiogiai siejasi su jo teorija: „kadangi, kaip taikliai yra pasakęs Celsas, 'ius est ars boni et aequi', teisė yra gėrio ir teisingumo mokslas“[12]. Ulpiano nuomone, savaime suprantamas, svarbiausias juristo darbas yra ieškoti teisingumo ir jį skleisti (*iustitiam colere*), nuo šios veiklos neatsiejamas kone visuotinis teisės ir neteisumo turinio aiškinimas. Jeigu juristas vartoja žodį *profiteri*, tai šis dažnai tolygus prisipažinimui, kad teisininkas privalo atvirai pareikšti savo nuomonę, jis „perteikia“ gėrio, tiesos ir teisingumo žinias. Sykiu nusakomas šio perteikimo vykdymo būdas: tiesos ir neteisumo atsiejimas ir su tuo neišvengiamai susijęs leistinų ir draudžiamų veiksmų skyrimas. Iš būties suvokimo Ulpianas kildina privalėjimą. Bet tai taip pat reiškia, kad būtis visuomet yra privalėjimo sąlyga, todėl norma yra pagrįsta būtimi. Žinia, šitaip keliamas klausimas, ar galima pažinti teisingumą. Pasak Ulpiano, toks pažinimas yra galimas; kaip pastarojo metodą jis siūlo *vera philosophia*. Tad esminė teisės ir konkretaus jos taikymo sąlyga yra filosofijos plotmėje pažįstamas nelygstamų pamatinių principų sąrašas. Nors šiuos teisės teorijos principus paliudija tik išplėtotos imperatorių laikų romėnų teisės šaltiniai, vis dėlto beveik neabejotina, kad romėnai teisę suvokė ne kaip laisvai traktuojamą normų junginį, o visuomet kaip konkrečią protingos tvarkos išraišką. Tą tvarką ilgus šimtmečius liaudžiai perteikdavo šventikų kolegijos pontifikai. Šventikai ir teisė – tai sąvokos, kurios Romos senovėje buvo labai glaudžiai, o ir vėliau vis dar ganėtinai susijusios. Būtent Ulpianas nurodo, jog visai pagrįstai dažnas sieja juristo profesiją su šventiko tarnyba. Romėnų šventikų kolegijų archajinis tradicijos tęstinumas sąlygojo kruopščiai puoselėjamą teisės tęstinumą, tad dažnai minimas Apijaus Klaudijaus atsimetimas (prieš 300 m. pr. Kr.) pačiai teisei veikiausiai nepadarė jokios įtakos. Su Apijum susijęs kurulinis edilas G. Flavijus neva paskel-

bęs teisės praktikai itin svarbias procesines formules ir taip iš pontifikų atėmęs svarbią privilegiją[13]. Tiesa, taip pontifikai prarado daugmaž lemiamą vaidmenį toliau plėtojant teisę, bet po *12 lentelių* paskelbimo per ilgus metus susiformavo aukščiausias sluoksnis, tarp kurio lavinimo idealų, šalia bendro vadovavimo valstybės reikalams karo ir taikos metu, itin svarbią vietą užėmė teisės puoselėjimas. Šią nuomonę patvirtina keletas IV ir III a. pr. Kr. sandūros faktų, visų pirma 300-ųjų metų *lex Ogulnia*, kurį paskelbus pontifikatas tapo atviras plebėjams. Kolegijai bent jau teoriškai buvo galima prikišti patriciškai interpretuojamą teisę, tačiau dabar ir pontifikų sudėtis atspindėjo naują patricijų ir plebėjų aukštuomenės sluoksnį *nobilitas*. Tačiau tapusi prieinama visiems, pontifikų toliau plėtojama teisė nepatyrė lūžio, daugelio minimas teisės supasaulietinimas tikriausiai yra iliuzija. Jis labai abejotinas jau vien dėl to, kad šventikų kolegija iš tiesų nuolat atlikdavo valstybinės svarbos funkciją, taigi šiapusiniai ir anapusiniai dalykai buvo neatsiejamai susipynę. Teisės plėtros požiūriu tai buvo taip svarbu, kad tradicinės etikos principai nuolatos funkcionavo kaip būtini naujovių rėmai. Tačiau tos naujovės jokiu būdu nebuvo svetimos pasauliui, o visada atitiko esamas aplinkybes ir reikalavimus.

Kalbėdamas apie „vera philosophia" kaip pažinimo šaltinį, Ulpianas tikrąją filosofiją priešina tariamai („philosophia simulata"). Naujausi tyrinėjimai rodo, kad Ulpianas tokia filosofija greičiausiai laikė sofistiką, žiūrint aplinkybių taip pat ir visas tas teorijas, kurios neviršijo grynojo formalizmo lygmens[14]. Daiktais Ulpianas labai primena Aristotelį, kuris teigė: „Dialektikai ir sofistai dedasi esą filosofai"[15]. Be daug kritikuotų apsimetėlių filosofų, Aristotelis jau kritikuoja ir grynai formalią filosofiją[16]. Ypač didelę, lemiamą įtaką romėnų valstybiniam ir teisiniam mąstymui padarė stoicizmas. Panaitijo (185–110 m. pr. Kr.) dėka jo idėjos pirmąkart tiesiogiai paveikė Scipiono Emilijano (185–129 m. pr. Kr.) būrelį, o paskui ir pačią teisę. Įrodyta, kad P. Rutilijus Rufas (konsulas 105 m. pr. Kr.) neabejotinai buvo stoikų šalininkas. Būdamas pretoriumi, jis išleido ediktą, kuris turėjo sušvelninti ligi tol neribotus patronų prievolinius reikalavimus savo atleistiniams[17]. Pažymėtina, kad P. Rutilijus naudojosi filosofija kaip teisinės reformos prielaida, kaip teisingumo pažinimo būdu, tačiau, antra vertus, jis buvo gavęs puikų išsilavinimą romėnų teisės srityje, nes buvo garsiojo juristo pontifiko P. Mucijaus mokinys.[18]

Graikų filosofinių teorijų, ypač stoicizmo, plitimas tam tikru atžvilgiu

praktiškai keitė teisę ją humanizuodamas. Bet tai jokiu būdu nebuvo konkrečių teisės formų arba padėto etinio pagrindo atsisakymas. Taigi tai reiškia, kad *vera philosophia* tapo gnoseologiniu fonu, teisingumo pažinimo instrumentu. Dialektikos metodas iš esmės skatino teisės mokslišškumą, o Platono, Aristotelio bei stoikų filosofija leido įžvelgti etikos šaknis ir taip teisingumą, kaip nepakeičiamą vertybę, pastatyti jurisprudencijos centre. Baigiamieji, deja, tik fragmentų pavidalu išlikę didžiųjų severiškųjų juristų pasisakymai rodo, kad svarbiausias teisės mokslo rūpestis buvo pažinti teisingumą. Ypač įspūdingai tai vėl paliudija pats Ulpianas: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“ (teisingumas yra pastovus ir amžinas siekimas, kad kiekvienas gautų jam priklausomą teisę).[19] Šio svarbaus teiginio jokiu būdu negalima vertinti kaip banalybės arba tuščios frazės, jis yra ne kas kita, o teisingumo esmės apibūdinimas. Manytume, kad būtent terminais „constans“ ir „perpetua“ pagrįsta apibrėžtis galutinumo, išankstinio numatymo, taigi akivaizdaus savivalės atmetimo požiūriu. Ir Ciceronas įvardija „constans et perpetua ratio vitae“ (patvarus ir ilgalaikis raison d’ étre) kaip *virtus*, kaip dorybę[20]. Tai turėjo akivaizdžiai parodyti, kad egzistuoja principai, kurių laiko tėkmė nekeičia. Jų susiejimas su teisingumu reiškia tai, kad šitas teisingumas pakylėjamas į viršesnį lygmenį, iš kurio galima kildinti atitinkamą konkrečią teisę (*ius suum*). Ir *suum* šiuo atveju turi būti suprantama ne kaip savavališkai kiekvieno žmogaus skirtingu mastu ir skirtingu būdu pasisavinta teisė, bet kaip teisė, susijusi su konkrečiu atveju, su specialiu teisiniu santykiu, t. y. su tam tikra pozicija plačioje teisinėje sistemoje.

Pagal šią sistemą nustatoma kiekvieno žmogaus, antai kario arba mokesčių mokėtojo, bet taip pat ir ieškovo ar atsakovo, nusikaltėlio ar nekaltojo, vieta. Tačiau sistema (čia ratas užsidaro) yra ne kas kita, tik kuo tobulesnė teisingumo išraiška. Juristui tenka svarbiausias uždavinys – teisingumu tikrinti sistemą. Viena vertus, jo ypatinga pareiga yra analizuoti sistemą, antra vertus, gnoseologijai įmanomu būdu atrasti ir parodyti teisingumą. Taigi aišku, kad romėnų juristų grietinėlė, kuriai Justinianas visiškai sąmoningai pritarė, pozityviosios teisės tvarką matavo antpozityviuoju teisingumu. Nors praktika, teisės taikymas, įgyvendinimas ir kūrimas labai nevienodai atitiko aukštus reikalavimus, vis dėlto teisingiausiai dalykų padėtį nušviečia Mayer-Maly taikliai suformuluota mintis: „Niekur nerasime požiūrio, kad teisės turinys gali būti bet koks, jei tik ji yra tvarkingai sukurta“[21]. Priešingai, jau Ciceronas

griežtai atmetė teisinį pozityvizmą, kvailiausiu dalyku laikydamas nuomonę, jog visa esą teisinga (*iusta esse*), kas sudėta į įstatymus ir apskritai į tautų teisę (*instituta*).[22] Visa romėnų teisinė kultūra pastatyta ant šių pamatų, ji įgalino nuolatos prisitaikyti tradicijos rėmuose. Nepaisant romėnų teisininkų ištikimybės politiniam režimui, ji be perstojo skatino žymius kritikus kovoti – taip pat ir atvirai – dėl teisingumo idealų. Žinomiausias pavyzdys yra Papiniano likimas: jis buvo nužudytas Karakalai paliepus už tai, kad nesutiko pateisinti Getos brolžudystės. Kita vertus, būtent pirmieji 250 Romos imperatorių metų įtikinamai rodo, kad teisinė valstybė ir rašytinė teisė puikiai gali tramdyti savivalę. Be sistemingos, visuotinai paplitusios ir žinomos teisės, be veiklaus juristų luomo, be iš anksto numatyto visuotinio teismingumo teisingumo idėja būtų tuščia frazė, tuščia sąvoka. Romėnų juristų sukurta teisinės valstybės sistema, kurią saugojo juristų luomas, sugebėjęs perimti politinę atsakomybę ir nebūti nustumtas į pašalį, reiškė tolesnę teisės raidą teisingumo link; tai mums pasakoja gana gausūs Justiniano kompiliacijų fragmentai, nors yra išlikę vos 5 procentai mums žinomų raštų.

Tik tada, kai III a. ekonominė krizė, kurią sukėlė didžiuliai kariniai konfliktai, sudrebino pačius valstybės pamatus, teisinė valstybė bei teisingumas, rodos, neteko reikšmės, bet jau Diokleciano laikais jurisprudencija vėl iškilo ir tarsi per stebuklą nuo Konstantino romėnų teisė įsiliejo į dabar jau krikščionišką valstybę kaip esminė jos sudedamoji dalis. Romėnų išplėtoti principai be vargo buvo pritaikyti visiškai pasikeitusioje valstybėje ir netgi ją formavo.

7. Tačiau kuo remdamiesi romėnų juristai galėjo priartėti prie teisės esmės – teisingumo? Ar nėra dar tikslesnių *ius suum* apibrėžimų? Žinia, teisingumas apibūdinamas kaip „aequum et bonum“ jau Ulpiano cituojamame teisės mokslo apibrėžime, ir mes matėme, kad gnoseologijos požiūriu *vera philosophia* turėtų paaiškinti pagrindinius principus. Romėnai neabejojo, kad šiuos principus galima įžvelgti ne tik žmogaus, bet ir apskritai visų daiktų prigimtyje. Toji prigimtinė pamatinė tvarka iš principo yra pažini, ir žmogus ją įžvelgė, kiek jam tai leidžia galimybės. Ši tvarka, – pavadinkime ją prigimtine teise, – gali būti apibūdinama kaip teisės matas, kaip tikrasis teisingumas. Todėl sakyčiau, kad pagal šiuos principus galima idealiai apibrėžti *ius suum*. Waldstein taikliai pastebi, kad net tada, jei *ius suum* yra pozityviai reguliuojama, šios normos „toli gražu nėra kokie nors valios aktai“. Romėnai savarankiškai ir aiškiai įžvelgė

prigimtinės teisės bei teisingumo santykį ir jam atstovavo: „ius pluribus modis dicitur: uno modo, cum id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale“ (Teisė apibrėžiama įvairiais būdais: vienu būdu, kad visa, kas visada yra teisinga ir gera, yra teisėta, kaip teisėta iš prigimties). Waldsteinas pabrėžia, jog „čia dar priskirtina daugybė kitų normų, kurios tapo mūsų teisinės kultūros bendra nuosavybe“. Kai kurias iš jų juristai mini, kalbėdami apie teisingumo pažinimą. Ulpianas kalba apie „honeste vivere“ ir apie „alterum non laedere“. *Honeste vivere* yra padorus gyvenimas, pavyzdingas gyvenimas, visiems priimtinas gyvenimas, itin glaudžiai susijęs su principu nedaryti žalos artimui. Būtent šie principai dar labiau sukonkretinami Florentino institucijose.[23] Čia minima visokia gynyba nuo smurtinio užpuolimo, taip pat iškeliama maksima, kad žmogui neleistina naudoti smurtą prieš kitus žmones. Tokia nuostata motyvuojama ryšiu, kuriuo prigimtis sujungusi visus žmones. Priešingai negu žmonių nustatyta teisė, prigimtinė teisė, teisingumas yra nedisponuojami, tai pripažino dar Gajus (II a.)[24].

Romėnų juristai įvairiopai remdavosi teisingumu kaip galiojančios teisės vertinimo masteliu. Teisingumo idėja pretoriams buvo teisės kūrimo provaizdis. Pretorių teisinė kūryba nuolat buvo motyvuojama *aequitas*, kuri dažnai apibūdinama kaip *naturalis*[25]. Iš atkaklumo, su kuriuo tie du dalykai visą laiką būdavo susiejami, galima spręsti, kad romėnai buvo įsitikinę, jog rašytinę teisę galima kildinti iš prigimtinės teisės principų ir taip pažinti šią būtiną sąlygą. Ir klasikinių laikų juristai, kurie iš esmės yra teisės interpretatoriai, normos ir teisės ieškotojų tarpininkai, labai gerai suprasdami savo metodo veikimo erdvę, savo sprendimus vieningai pagrįsdavo teisingumo principais. Nuo didžiojo juristo Labėjo laikų (Augusto epocha) dažnos *aequum* – *iniquum* pobūdžio formuluotės[26]. Mokslinėje literatūroje rėmimasis *aequitas* ir *natura* dažnai būdavo laikomas poklasikiniu, todėl „neromėnišku“. Dėl to nebuvo galima atsižvelgti nei į romėnų teisės pažinimą, nei į jų teisinę sąmonę. Romėnų teisėtvarkos struktūra, vyraujantis jurisprudencijos vaidmuo netgi (ir būtent) už politinės valdžios sferos vedė į tikslų teisingumo ir teisės santykio traktavimą. Vėliau šalia *naturalis* ir *aequitas* radosi kitas svarbus sprendimų pagrindas – *humanitas* kategorija. Tai atodaira į tai, kas žmogui duota iš prigimties. Rėmimasis šia vertybe reiškia, kad visiškai atmetama pozityvioji teisė ir jai būdinga logika. Raginimas apsisprendimo atveju rinktis *humanitas* implikavo atsisakymą tik rašytine teise pagrįstos griežtos teisės interpretacijos.

Neabejotina, kad graikų filosofija nuo II a. pradžios būtent šiuo atžvilgiu padarė itin didelę įtaką Romai. Šioms idėjoms akivaizdžiai atstovavo žymiausi to šimtmečio imperatoriai Adrianas, Antoninas Pijus ir tikras filosofas Markas Aurelijus[27]. Tai, kad remiamasi *humanitas*, iš esmės įrodo būtent imperatorių konstitucijos. Dėl jų daromos įtakos šią kategoriją perėmė žymiausi juristai ir ją nuosekliai pritaikė daugelyje itin opių sričių, visų pirma paveldėjimo, asmens ir šeimos teisėje. Imperatorius Adrianas (117–138) savo laiške Egipto prefektui Ramnijui Marcialui pats yra nurodęs, kad jis mielai pasinaudosiąs proga ir savo pirmtakų konstitucijas traktuosiąs „humanius", t. y. žmoniškiau[28]. Aulas Gelijus (II a. pr. Kr.) *humanitas* vartojo *paideia* reikšme, t. y. jam suteikdamas švietimo, iškėlimo virš prastuomenės prasmę[29]; priešingai, Adrianas turbūt visai sąmoningai vartojo būtent Gelijaus atmestąją žodžio reikšmę, *philanthropia*. Ši sąvoka, kurią Gelijus bando apibrėžti žodžiais „dexteritas" ir „benevolentia erga omnes homines", reiškia nei daugiau, nei mažiau, tik gilų žmogiškosios prigimties aplinkybių supratimą, ypač prigimties užkrautą būtinybės, sunkumų ir poreikių naštą, arba tiesiog žmogaus prigimtį. *Philanthropia* paremtas sprendimas reiškia sprendimą pagal prigimtyje glūdintį teisingumą, kuris privalo viršyti įstatymo raidę. Nuo Juliano, didžiojo II a. juristo, kuris jau Adriano valdymo laikais ėjo svarbias valstybines pareigas, randasi jurisprudencijos sprendimų, kurie vienaip ar kitaip remiasi *humanitas*. Imperatoriaus Severo laikais Paulo ir Ulpiano veikaluose jau matyti, kad *humanitas* remiamasi itin dažnai.

Ši glaudi etikos ir teisės sąsaja įgauna vis aiškesnių teisės politikos bruožų. Valstybė labiau ima rūpintis savo silpniausiais nariais, vergais, ir bando palengvinti jų likimą, taikydama jiems bendras teisines nuostatas. Be abejonės, dvasinius pamatus padėjo filosofija, šiuo atžvilgiu ypač išsiskiria Senekos kūryba. Jis pabrėžė sielų, taip pat ir vergo sielos lygiavertiškumą[30]. Juristai irgi suvokė vergijos problemiškumą: „utpote cum iure naturali omnes homines liberi nascerentur"[31], Ulpianas tvirtai laikėsi teisinės nuostatos, kad visi žmonės iš prigimties gimsta laisvi. Tai žmonių teisė sukūrė institutą, kuris nesuderinamas su prigimtine teise. II šimtmečio imperatorių teisės politiką labai gerai iliustruoja Antonino Pijaus reskriptas Alfijui Julijui, kuriame kategoriškai kalbama apie elgesio su vergais sušvelninimą ir jų darbo krūvio sumažinimą[32]. Priešingai, šiuolaikinis protas nepajėgia suprasti tokio elgesio su tais vergais, kurie gyvena po vienu stogu su savo ponu: jei vergas nepadėjo apsiginti savo šeimininkui arba jo sūnui ir šis (šie) buvo nužudytas, remiantis dviem

senato nutarimais, jis privalėjo būti nubaustas myriop nepriklausomai nuo to, ar jis buvo kaltas, ar nekaltas[33]. Iš Tacito sužinome apie praktinį nutarimo taikymą dėl miesto prefekto L. Pelanijaus Sekundo nužudymo 61 m. Tada turėjo būti nubausti mirtimi 400 jo vergų. Anot Tacito, juristas C. Kasijus Longinas, norėdamas įvykdyti anaiptol ne visų pusių palaikomą bausmę, savo kalbą senate pabaigęs tokiais žodžiais: „Netgi teisingumui prieštaraujanti veiksena yra vertinga kaip pavyzdys, jeigu ji nukreipta prieš atskirą asmenį bendro labo vardan.“[34] Iš Antonino Pijaus priimto nuosprendžio galima spręsti, kad vėliau į pirmą planą būdavo iškeliamas kaltės klausimas[35].

Galiausiai turime paminėti ir *favor libertatis* raidą; tai principinis pasisakymas už laisvę. Waldsteinas parodė, kad atleistinių socialinė būklė ypač pagerėjo imperatorių laikais. Remdamasis gudriai sumanyta *operae*, atleistinio patronui privalomomis teikti padienio darbo paslaugomis, jis, turėdamas galvoje vergų ir atleistinių teisę, galėjo konstatuoti: „Daugelyje tekstų paliudytas humaniškasis etosas nuo I a. pr. Kr. akivaizdžiai skleidėsi toliau“[36].

IŠNAŠOS

[1] TUKIDIDAS 2, 37, 3 – [2] PLATONAS, *Kritonas* 50 c ir t. – [3] SOFOKLIS, *Antigonė* 456 ir t. – [4] *Nikomacho etika* 5, 10, 1134 b. – [5] MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen [6]1984, 462 ir t. – [6] B. FRIER, Landlords and Tenants, Princeton 1980 – [7] F. WIEACKER, Zum Ursprung der bonae fidei iudicia: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Romanistische Abteilung (ZRG-RA) 80 (1963), 1–41, 40 ir t. – [8] KASER, Römisches Privatrecht, 1, 486 – [9] *Digestai* 2, 14 pr.; 13, 5, 1 pr. – [10] *De officiis* 1, 23 – [11] *Digestai* 1, 1, 1 pr. – [12] Ten pat – [13] LIVIJUS 9, 46 – [14] Remiamasi KVINTILIANAS, *Institutiones* 12, 3, 11 („philosophia enim simulari potest...“, netikra filosofija ir SENEKA, *Laiškas* 52, 15 (Šventikas kaip tikrasis filosofas) – [15] *Metafizika* 4, 2, 1004 b. 17–26 – [16] Ten pat, 1, 9, 992, 32 t. Waldsteinas nurodo, kad, siekiant tiksliau apibūdinti tikrąją filosofiją, turi būti žiūrima jos kilmės ir turinio; tuos dalykus gvildena CICERONAS veikale *Tusculanae disputationes* (4, 6), nurodydamas į Sokratą, peripatetikus, akademiją bei stoicizmą – [17] CICERONAS, *Brutas* 113 t.; *Digestai* 38, 2, 1 – [18] CICERONAS, *De officiis* 2, 47 – [19] *Digestai* 1, 1, 1, 10 – [20] *De legibus* 1, 44 – [21] Teisės sąvokos klausimu žr. MAYER-MALY: Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht 9/155 (1958/59), 155 – [22] *De legibus* 1, 42 – [23] *Digestai* 1, 1, 3 – [24] GAJUS 1, 158 – [25] Pvz., *Digestai* 4, 4, 1 – [26] Pvz., *Digestai* 47, 4, 4, 1, 1 – [27] *Eis hauton* 11, 18, 10 ir 7, 31 ir 65 – [28] *Fontes Juris Romani Antejustiniani* 1, sud. S. RICCOBONO ir kt., Florenz [2]1940, 78 – [29] *Atikos naktys* 13, 17, 1 – [30] *De beneficiis* 3, 18, 2 u. bes. 3, 20, 1; *Epistel* 31, 11. Plg. STOBAJAS, *Florilegium* 62, 33 – [31] *Digestai* 1, 1, 4 – [32] ULPIANAS, coll. 3, 3, 5 – [33] *Senatus Consultum Silanianum* (apie 10 m. po Kr.); *Senatus Consultum Pisonianum* (57 m. po Kr.) – [34] *Annales* 14, 42 ir t. – [35] ULPIANAS, *Digestai* 29, 5, 1, 5 – [36] *Operae*, 396.

BIBLIOGRAFIJA

GRAIKIJA

A. W. H. ADKINS, Merit and Responsability. A study in Greek values, Oxford 1960 – A. BISCARDI, Diritto greco antico, Mailand 1982 – R. J. BONNER/G. SMITH, The Administration of Justice from Homer to Aristotle I–II, Chicago 1930/1938 – M. W. DICKIE, Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod: Classical Philology 73 (1978), 91 ir t. – A. DIHLE, Ethik: Reallexikon für Antike und Christentum 6 (1966), 646 ir t. – V. EHRENBERG, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, Diss. Tübingen [2]1966 – TAS PATS, Der Staat der Griechen, Zürich/Stuttgart [2]1965 – M. GAGARIN, Dike in Archaic Greek Thought: Classical Philology 68 (1973), 186 ir t. – TAS PATS, Dike in Work and Days: Classical Philology 68 (1973), 81 ir t. – TAS PATS, Drakon and Early Greek Homicide Law, New Haven 1981 – R. GARNER, Law and Society in Classical Athens, London 1987 – L. GERNET, Droit et Société dans la Grece antique, Paris 1955 – G. GLOTZ, La solidarité de la famille dans le droit criminel grec, Paris 1904 – W. C. GREENE, Moira, Fate, Good and Evil in Greek thought, Cambridge/Mass. 1944 – H. HAMBURGER, Moral and Law, the growth of Aristotle's legal theory, New Haven 1951 – A. R. HARRISON, The Law of Athens I–II, Oxford 1968/1971 – E. HAVELOCK, The Greek Concept of Justice, Cambridge/Mass. 1978 – F. HEINIMANN, Nomos und Physis, Basel 1945 – R. HIRZEL, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907 – TAS PATS, Agraphos Nomos: Abhandlungen der Sächsischen Akademie 1900, 31 ir t. – J. W. JONES, The Law and Legal Theory of the Greeks, Oxford 1956 – J. KROYMANN, Götterneid und Menschenwahn. Zur Deutung des Schicksalsbegriffes im frühgriechischen Geschichtsdenken: Saeculum 21 (1970), 166 ir t. – K. LATTE, Schuld und Sühne in der griechischen Religion: Archiv für Religionswissenschaft 20 (1920/21), 254 ir t. – TAS PATS, Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum: Antike und Abendland 2 (1946), 63 ir t. – A. LESKY, Der Kampf um die Rechtsidee im griechischen Denken (Abhandlungen der Griechischen Humanistischen Gesellschaft II, 18), Athen 1968 – H. LLOYD-JONES, The Justice of Zeus, Los Angeles 1983 – D. MACDOWELL, The Law in Classical Athens, Ithaca 1978 – E. MICHELAKIS, Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles, München 1953 – H. MUNDING, Die Bewertung der Rechtsidee in der Ilias: Philologus 105 (1961), 161 ir t. – M. OSTWALD, Ancient Greek Ideas of Law II, New York 1973, 673–685 – G. PASQUALI, La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima, Florenz 1935 – M. POHLENZ, Nomos und Physis: Hermes 83 (1953), 418 ir t. – TAS PATS, Nomos: Philologus 97 (1948), 135 ir t. – J. DE ROMILLY, La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote, Paris 1971 – M. SALOMON, Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten: ZRG-RA 32 (1911), 129 ir t. – R. SEALEY, On the Athenian Concept of Law: The Classical Journal 77 (1982), 289 ir t. – J. SAUTER, Die philosophischen Grundlagen des antiken Naturrechts, Wien 1932 – J. TRIANTAPHYLLOPOULOS, Das Rechtsdenken der Griechen (Münchner Beiträge zur Papyrusforschung 78), München 1985 – J. WILD, Plato's modern ennemies and the theory of natural law, New York 1941 – E. WOLF, Griechisches Rechtsdenken, I–IV, Frankfurt 1950–1970 – H. J. WOLFF, Normenkontrolle und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie: Sitzungsberichte Heidelberg 2 (1970); Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht in der griechischen Rechtsauffassung: Deutsche Landesreferate zum 6. internationalen Kongreß für Rechtsvergleichung in Hamburg, Tübingen/ Berlin 1962, 3 t.

Apie romėnų valstybę ir teisę geriausiai skaityti M. KASER, Römisches Privatrecht I–II, München [2]1971/1975 ir F. WIEACKER, Römische Rechtsgeschichte I (Handbuch der Altertumswissenschaften X. 3. 1. 1), München 1988. Apie romėnų valstybės struktūrą žr. TH. MOMMSEN, Römisches Staatsrecht I–III, ND Graz 1963 – O. BEHRENDS, Tiberius Gracchus und die Juristen seiner Zeit. Symposium 70. Geburtstag F. Wieacker, sud. K. LUIG/D. LIEBS, Ebelsbach 1980, 25 ir t. – M. BRETONE, Römische Rechtsgeschichte, München 1992 – H. COING, Zum Einfluß der Philosophie des Aristoteles auf die Entwicklung des römischen Rechts: ZRG-RA 69 (1952), 24 ir t. – H. HAUSMANINGER, „Benevolence" and „Humane". Opinions of Classical Roman Jurists: Boston Univ. Law Review 61 (1981), 1147 ir t. – F. HORAK, Rationes Decidendi, Innsbruck 1969 – H. HÜBNER, Zur Rechtspolitik Kaiser Hadrians. Festschrift f. E. Seidl, Köln 1975, 61 ir t. – H. KUPISZEWSKI, Humanitas et le droit romain: Minor viginti annis, sud. J. SPRUIT, Assen 1979, 85 ir t. – E. LEVY, Natural Law in Roman Thought: Studi et Documenta 15 (1949), 1 ir t. – U. v. LÜBTOW, Das römische Volk und sein Recht, Frankfurt 1955 – TAS PATS, Cicero und die Methode der römischen Jurisprudenz. Festschrift f. L. Wenger I, München 1944, 224 ir t. – TAS PATS, De iustitia et iure: ZRG-RA 66 (1948), 458 ir t. – A. MANTELLO, Beneficium servile, Mailand 1979 – TH. MAYER-MALY, Gemeinwohl und Naturrecht bei Cicero. Festschrift f. A. Verdross, Wien 1960 – TAS PATS, Vom Rechtsbegriff der Römer: Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht 9 (1958/59), 151 ir t. – C. A. MASCHI, Humanitas come motivo giuridico, Triest 1949 – D. NÖRR, Rechtskritik in der römischen Antike, München 1974 – TAS PATS, C. Cassius Longinus: Der Jurist als Rhetor (Historia Eizelschriften 40), Wiesbaden 1983, 187 ir t. – A. PALMA, Humanior Interpretatio, Turin 1992 – F. PRINGSHEIM, Bonum et aequum: ZRG-RA 52 (1932), 78 ir t. – TAS PATS, The Legal Policy and Reforms of Hadrian: Gesammelte Abhandlungen 1, Heidelberg 1961, 91 ir t. – W. RICHTER, Seneca und die Sklaven: Gymnasium 65 (1958), 198 ir t. – R. RILINGER, Humiliores und Honestiores, Oldenburg 1988 – V. SCARANO-USSANI, Valori e storia nella cultura giuridica fra Nerva e Adriano, Neapel 1979 – F. SCHULZ, Prinzipien des römischen Rechts, München 1934 – TAS PATS, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft, Weimar 1961 – F. SENN, De la justice et du droit, Paris 1927 – R. VOGGENSPERGER, Der Begriff des ius naturale im Römischen Recht, Basel 1952 – J. VOGT, Sklaverei und Humanität (Historia Einzelschriften 8) [2]1972 ir papildomas numeris (Historia Eizelschriften 44), Wiesbaden 1983 – W. WALDSTEIN, Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/15, 3 ir t. – TAS PATS, Gewohnheitsrecht und Juristenrecht in Rom: „De iustitia et iure". Festschrift f. U. von Lübtow, Berlin 1980, 105 ir t. – TAS PATS, Ist das „Suum cuique" eine Leerformel: „Ius Humanitatis". Festschrift f. A. Verdross, Berlin 1980, 285 ir t. – TAS PATS, Bemerkungen zum ius naturale bei den klassischen Juristen: ZRG-RA 105 (1988), 702 ir t. – TAS PATS, Operae Libertorum, Wiesbaden 1986 – A. WATSON, Law Making in the Later Roman Republic, Oxford 1974 – L. WENGER, Zur christlichen Begründung des Naturrechts: ZRG-RA 69 (1952), 5 ir t.

J. Michael Rainer

VIDURAMŽIAI[1]

1. Etikos ir teisės istorija drauge yra jų, kaip skirtingumo santykio formavimosi, istorija; pasak dabar paplitusio požiūrio, ji esanti net ne skirtingumo, o veikiau atsiskyrimo istorija. Etika ir teisė, tiksliau, moralė ir teisė, arba etika ir teisės mokslas dabar yra priešinami. Remiantis Immanuelio Kanto „moralumo" ir „legalumo" sąvokomis – jomis apibrėžiamas atsakingas elgesys iš pagarbos moraliniam dėsniui arba bijantis bausmės – tie du dalykai dar apibūdinami kaip individualaus apsisprendimo pagal sąžinę bei veikiančiųjų asmenų sambūvio, t. y. socialinių santykių, norminio reguliavimo sritys. Moralė/etika liečia vidinę apsisprendimo pusę, sprendimus, kuriais subjektas atranda ir įkūnija savo moralinę egzistenciją. Nors ji orientuota į tokias maksimas, kurios, asmens nuomone, gali (ar net privalo) būti „teisingos" ar net „būtinos" ir visiems kitiems subjektams, vis dėlto tos maksimos yra privalomos tik jam pačiam (jo individualiai sąžinei), kadangi savo individualioje sąžinėje kiekvienas žmogus yra laisvas ir turi būti pripažįstamas kaip laisvas žmogus. Drauge yra visiškai aišku, kad su sąžine neįmanoma sukurti valstybės. Dėl to turi būti pripažinta ir valstybės pagrindan padėta iš įstatyminių normų susidedanti teisė. Šiomis normomis nužymimos įvairių subjektų sambūviui būtinos veiklos ribos, kurias prižiūri valstybinės prievartos priemonės. Tai tokios normos, kurios apibrėžia tik išorinę subjektų sferą (t. y. elgesį) ir dėl saistančių prievartos galimybių turi būti apribotos minimaliu reguliavimo turiniu. Šias teisines normas nustato valstybės valdžia, kuri drauge pati yra saistoma jų turinio ir todėl gali vartoti tik įstatymų prievartą. Šios teisinės normos įpareigoja tik išoriškai, taigi ne žmogaus sąžinę, bet jų privalu laikytis, nes (jeigu) jas būtinai padiktuoja išorinio sambūvio poreikiai. Vis dėlto jos yra kreipimasis ir į kiekvieno asmens sąžinę, kadangi jos paremtos visų žmonių sąžinės laisvės pripažinimu, tik, žinoma, tiek, kiek teisė ir valstybė jų iš tikrųjų paiso ir jas įgyvendina, taigi kiek jos yra „teisinės", „teisingos", „moralios". Taigi atrodo, kad moralė ir teisė yra susijusios, todėl verčiau reikėtų pradėti nuo jų skirtumų (kurie, teisinio pozityvizmo požiūriu, sunaikina bet kokį jų tarpusavio ryšį).

Vis dėlto moralės ir teisės sąsaja reiškiasi tuo, kad jos abi liečia apsisprendimą, kaip veikti. Todėl tikrąją veiklą viršijanti individualaus gy-

venimo prasmės problema, kuri aiškiausiai iškyla priėjus gyvenimo ribą mirties akimirksnį, nepatenka nei į moralinio, nei į teisinio mąstymo akiratį. Tad turi būti pripažįstama dar kita priešstata (taip pat veikiau skyrimo, o ne atribojimo požiūriu): moralinės sąžinės ir tikėjimo kaip religinio apsisprendimo priešstata, kuria turi būti remiamasi.

Šie skirtumai yra mūsų modernaus gyvenimo tikrovė, taigi jie yra mūsų laisvai besiskleidžiančios būties skirtumai, kuriuos kiekvienas kaip laisvas subjektas privalo kaskart iš naujo kurti ir perteikti. Stebint istorijos fenomenus, mums iškyla didelių supratimo sunkumų, nes tikėtina, kad anuometiniai žmonės gyveno ne taip diferencijuotai suprantamoje laisvėje. Todėl mes negalime tiesiogiai suprasti ir atkartoti andainykščio gyvenimo. Privalome bandyti suvokti jų gyvenimo kriterijus ir juos perkelti į savo diferencijuotą pasaulėvaizdį. Todėl neišvengsime spekuliacijų – juo mūsų nagrinėjama epocha ankstyvesnė, juo daugiau tų spekuliacijų. Ateityje spekuliuosime daugiau, aišku, išvengsime ir daugelio problemų[2].

2. Pasak pirmosios prielaidos, kurios čia laikysimės, anksčiau gyvenę žmonės, visų pirma germanai, ne(pri)pažino pagrindinės mūsų gyvenimo sąlygos: galimybės, netgi būtinybės kiekvienam individui laisvai apsispręsti. Matyt, germanai[3] save suvokė kaip tiesiogiai įjungtus į jėgų tvarką, kuri keičiantis aplinkybėms atsinaujina ir dinamiškai skleidžiasi, kaip priklausomus nuo savo pačių aktyvumo tam tikrų žemesnių junginių, teikiančių apsaugą ir padėtį, narius. Šiuo atžvilgiu pati svarbiausia buvo kraujo giminių gentis[4]. Iš jos, teisingiau, iš protėvio, šios giminės pradininko, kiekvienas gaudavo savo gyvybinę jėgą, savo padėtį tvarkos visete, savo „sveikatą". Germaniškosios pasaulio tvarkos pagrindinė sąvoka buvo karo tarnybai tinkamo vyro „vyriškoji šventybė", kuri kildavo iš genties gerovės ir drauge sąlygodavo taikingą genčių sugyvenimą[5]. Tad genčių tvarka iš tiesų buvo kilusi iš mirusiųjų[6], kurių šventosios jėgos, iš naujo įsikūnydamos gyvuosiuose, skleisdavosi nuolatiniuose genčių ginčuose. Pažeidus genties gerovę, jų uždavinys (dažnai suprantamas kaip pareiga mirusiam protėviui) būdavo jėga atlyginti gyvybingumo, socialinės padėties, pagarbos (ir socialinės garbės) nuostolius, gal net tuos dalykus padidinti bei pagausinti. Nuo individo tai nepriklausė. Buvo nužudomas geriausias kitos genties vyras arba apie tą gentį sudedama pašiepianti dainuška, pagrobiamos tos genties moterys arba išsivaromi svetimi galvijai ir t. t. Dažnai toks „genčių karas" sukeldavo ilgalaikį

priešiškumą, net iškildavo abipusio išnaikinimo grėsmė; taip tęsdavosi tol, kol ateidavo atlyginimo laikas. Tada būdavo švenčiamos nesantaikos pabaigtuvės (taikos sudarymas), mainomasi gentainiais (priimant į gentį, kraujo įbrolyste, vedybomis) ir keliama puota, kurioje visi dalyvaudavo. Taip vėl būdavo atstatoma sambūvio tvarka, todėl šituos „genčių karus"[7], kurie dažnai vadinami „nesantaika" (t. y. priešiškumu), pagrįstai galima laikyti teisiniu metodu, jei turėsime galvoje tokią teisę, kurioje nėra minties apie laisvę, todėl ji dar nėra atsijusi nuo religijos ir moralės. Pati tvarka apėmė svarbiausius žmonių tarpusavio santykius ir orientavosi į pačių genčių gyvybingumą, kurį įkūnydavo jos vyriškųjų narių aktyvumas. Todėl tvarką ne tik konkrečiai įkūnydavo vyrai, kurie buvo susipratę kaip „Mes" (kaip genties bendruomenė), bet ir pati tvarka buvo tiesiog genties stipriųjų fizinis santykis, todėl mes esame priversti kalbėti ne tik apie „socialinius kūnus", taigi ne tik apie mes-sąmonę, bet ir apie mes-kūną. Mums neapsakomai sunku suprasti tokius vaizdinius, šiuo atveju galėtų pagelbėti nebent gilesni svarstymai, kuriems, deja, čia negalime skirti vietos[8]. Neabejotinas dalykas, kad šita sambūvio tvarka, taigi konkretūs genčių tarpusavio teisiniai santykiai, neatsiejamai susiję su jėga[9]. Stiprusis turėjo teisę, t. y. jis gebėjo realizuoti savo teisinę padėtį santykiuose su kitais.

Akivaizdžiausia tokios sampratos išraiška buvo bylos dalyvių dvikova[10], galėdavusi atstoti genčių karus; ji įgijo reikšmę tada, kai tiesioginė genčių kraujo giminystė pradėjo nykti, o jos vietą užėmė nauja bendrystė, pirmiausia karių ginklo brolijos aristokratų rūmuose. Jos dažnai buvo grindžiamos priesaikomis ir kraujo įbrolyste, taip pat jas stiprindavo atsiminimai apie įžymius mirusiuosius, kurių atminimas būdavo pagerbiamas ritualu. Veikiausiai šitie karžygiai laikė gyvybingumą, kuris nuolat reikšdavosi jų karo žygiais (ir kivirčais), jiems patiems būdinga kūno ypatybe[11], todėl jie nebemanė, kad juos gaivina ir jų elgesį formuoja genties (galiausiai protėvio) jėga, o laikė save fiziniais veiklos centrais. Jų kūne slypėjo ir varomoji energija, nešdavusi juos į dirginančius pojūčius; kokie jaudrūs buvo tie žmonės, kaip lengvai pratrūkdavo jų įniršis, liūdesys arba simpatija (ar seksualumas)! Taigi laisvė buvo (dar) nesuvoktas dalykas, žmonės leisdavosi varomi arba nešami, o savo aktyvumą suvokdavo kaip jiems iš išorės užkrautą ir išorės kreipiamą likimą.

Ši ne-laisvumo samprata įėmė ir žmogų, kuris kaip pirmasis „nusikaltėlis" turi būti pavadintas „piktadariu"[12]. Genties šventosios tvarkos požiūriu buvo neįmanoma suvokti veiksmo, kuris mažino savo genties

šventąją jėgą, kaip antai kraujo giminaičio nužudymas arba kraujomaišos draudimo sulaužymas. Į tokį veiksmą nebuvo galima atsakyti genčių karu, nes juk savo genties ribos nebuvo peržengtos. Siaubą ir pasibjaurėjimą – juos turėjo sukelti nesupratimas – buvo galima sumažinti, galbūt panaikinti tik padarius tokią išvadą: žudikas apskritai negali (negalėjo) būti tikras genties narys. Jis buvo demoniška, kenksminga ir pavojinga būtybė, įsibrovusi ar įsigavusi į genties tvarką, todėl ją reikėjo išvaryti arba sunaikinti magiškomis ceremonijomis. Jame buvo įžiūrimas vilkas, turintis žmogaus pavidalą (vilkolakis (žmogus-vilkas))[13], piktoji dvasia, šiaip ar taip, žmonių pasauliui nepriklausanti būtybė, taigi nežmogus. Juo labiau, anot šio požiūrio, individo fizinėje prigimtyje buvo lokalizuota ir koncentruota ta pavojinga jėga, juo galingesnės priemonės turėjo būti panaudotos prieš tą kūną. Piktadarį buvo būtina palaidoti po akmenų krūva, nuskandinti pelkėje ir kuolu prismeigti prie žemės; jis turėjo būti apdengtas demonus nubaidančiais erškėčiais, gal net sudegintas arba įmestas į upę, kad vanduo nusineštų jo kūną. Tik nužudyti jį buvo negana. Negyvėlis irgi galėjo kelti grėsmę[14], nes manyta, jog gyvasties išnykimas yra laipsniškas procesas. Dar ilgai nužudytasis galėjo gyvuoti ir kelti pavojų kaip sugrįžėlis, slogintojas, vampyras, todėl tokio ne-numirėlio lavonas būdavo sukapojamas į gabalus, paliekamas supūti kartuvėse arba atiduodamas mirusiųjų pasauliui (ir jo valdovui, mirusiųjų dievui, kuris vėjo ir varnų (kartuvių paukščių) pavidalu bastydavosi virš kartuvių kalvos ir pasiimdavo viską, kas jam priklausė, visų pirma vagis[15], kurių dievu irgi buvo laikomas jisai – Odinas [Votanas]).

Tokiame kontekste sunku kalbėti apie „nusikaltėlį“ ir jo „bausmę“. Juk prieš nusikaltėlį nukreiptos priemonės – tai išstūmimo, gynybos, naikinimo priemonės prieš pavojaus pačiai pasaulio tvarkai šaltinius, jas gimdo tų nežmonių baimė, pasibjaurėjimas jais, rūstybė, neapykanta, prievartos protrūkiai; tuos dalykus šiandien galima įsivaizduoti tik kaip „Linčo teisingumą“. Toks „Linčo teisingumas“ tikriausiai buvo ir nusikaltimo vietoje už rankos sučiupto nusikaltėlio nužudymas[16]. Turint galvoje šių į kūną ir instinktus orientuotų žmonių dirglumą, suprantama, su kokia rūstybe ir neapykanta jie reaguodavo į aiškų nusikaltimą, nes šis kaip tik savo akivaizdumu pažeisdavo ir nuskriaustojo padėtį tvarkos visete, jo „garbę“ pačia giliausia prasme (apskritai teisinę padėtį): sučiuptasis būdavo užmušamas. Šiuo požiūriu nusikaltimas nužudydavo žmogų, nes kokios nors individualios kaltės šioje nelaisvės sistemoje buvo nepaisoma. Tada užmuštasis būdavo išstatomas viešai jo ne-teisėtumo,

ne-žmoniškumo ženklan, taip pat tam, kad būtų išlietas pasipiktinimas, kuris turėjo apimti visus, kas tik žinojo reikalo aplinkybes. Savaime suprantama, šitas nutvėrimo už rankos būdas reiškė bendruomenės, kuriai priklausė užmuštasis, t. y. jo genties arba jo būrio, pažeminimą. Tad šis metodas galėjo būti ginčijamas, galėjo kilti naujas konfliktas, kurio viršūnė ir pabaiga galėjo būti dvikova.

Apskritai dvikovos metodo reikšmė didėjo. Genčiai tolydžio nykstant ir didėjant savo paties fizinės jėgos suvokimui, pergalė tvarkingoje, viešuomenei matomoje ir jos prižiūrimoje kovoje buvo tinkama priemonė priešininkų tarpusavio santykiams (taigi ir tvarkai) išsiaiškinti ir apibrėžti. Taip buvo galima išvengti didesnio genties karo arba jį užbaigti, o tai buvo svarbu visiems, nes įsigalėdavo tvarka kaip būtina santaikos sąlyga. Karalius (ilgą laiką savo karališkosios genties gyvybingumo palaikomas) labiausiai buvo suinteresuotas, kad kivirčai būtų sprendžiami ne karu, o nustatyta tvarka jo paties arba jo skirto teisėjo akivaizdoje. Toks teisinis procesas buvo minėtoji dvikova, kurioje dalyviui galėjo atstovauti jo karžygys. Nugalėtojas būdavo teisus, kadangi visiems matant karui tinkamų vyrų teisės požiūriu reikšmingoje viešuomenėje – tinge (karaliaus teisėjo vadovaujamame susirinkime) verifikuodavo savo teiginį ir apgindavo savo (teisinę) poziciją. Jo teisinis santykis su pralaimėjusiuoju buvo įrodytas fiziškai, juslių paliudytas, todėl visiems akivaizdus.

Tas pat nutikdavo ir tai bylos šaliai, kuri savo tvirtinimą sustiprindavo priesaika[17] (iš pradžių sąlyginis savęs užkeikimas savo ginklu) ir sėkmingai išspręsdavo uždavinį rasti pakankamą skaičių vyrų, kurie patikėdavo tuo priesaikos lydimu tvirtinimu ir ryždavosi viešai jį ginti (netgi dvikovoje). Priesaika ir šitų „priesaikos šalininkų“ parama, suvokiama kaip socialinis kūnas, prisiekiantis daugeliu rankų, tvirtinamai tiesai suteikdavo regimą pavidalą ir taip padėdavo laimėti teisinę pergalę.

3. Karaliai neabejotinai palaikė šį priesaikos metodą: mat jo sąlyga buvo ta, kad instinktyvinis pralaimėjusiųjų fiziškumas yra pažabotas ir „disciplinuotas“, „civilizuotas“. Vis dėlto iš pradžių visas dėmesys buvo kreipiamas į fizinę gyvastį, tačiau laikui bėgant vis labiau aiškėjo, kad toji gyvybinė jėga, kurią žmogus įgyvendindavo veikdamas, buvo kūne, t. y. slypėjo tam tikruose organuose, iš kurių ypač svarbiu laikyta širdis. Taip ankstyvaisiais, o dar labiau brandžiaisiais Viduramžiais kūno samprata vis labiau pradėta sieti su žmogaus vidumi, tačiau kūnas dar tebebuvo suvokiamas kaip fizinės gyvasties diferenciacija[18]. Ir centras dar tebebu-

vo kūnas, bet jau kaip likusiam kūnui vadovaujanti, jį valdanti, kontroliuojanti dalis. Jėgą, kurią žmogus suvokė savyje esant, šis centras galėjo tramdyti, kreipti, vairuoti, tvarkyti ir formuoti, taigi ji daugiau neprivalėjo tiesiog judinti žmogų arba dėl suerzinimo pratrūkti. Priešingai, instinktyvus elgesys dabar laikomas blogu, nes jis nevaldomas ir kūno požiūriu netvarkingas. O žmogus privalėjo bandyti savo fizinę gyvastį formuoti ir kurti, ją paversti pavidalą turinčiu kūnu. Nevaldomos jėgos (jau) nebepakako, o tikroji stiprybė galėjo būti tik (labiau) sutvarkytas, harmoningas, suvaldytas kūniškumas, išreikštas atitinkama laikysena ir gestais (bei apdaru), taigi kūno papročiais, kurie privalėjo būti ugdomi, lavinami ir nuolat praktikuojami. Ginklanešys privalėjo riteriškai išlavinti kūną, tačiau ir šokiui, ir tarnavimui, ir meilingam asistavimui buvo būtinas apdorotas kūniškumas[19]. Žmogus buvo suvokiamas kaip minėtas suformuotas kūnas (nuo judesių iki savitvardos) ir įjungiamas į fizinę tvarką pasaulio, kuris kūnų požiūriu visai panašiai buvo organizuotas ir centruotas. Nuolat didėjo „karaliaus kūno“[20], kaip tvarkos centro, reikšmė, kiek žemiau buvo didikų rūmai kaip fiziniai valdžios taškai, po jų ėjo skirtingo lygio, kūniškumo požiūriu nevienodi luomai. Jie veikė bendrai įjungti į taikingos tvarkos harmoniją, kuri sykiu įgalino ir užtikrino kūniškųjų papročių susiformavimą. Šią tvarką daugiausia skleidė ir diegė valdžios centrai, kurie, sudarydami atskirą „narsumo luomą“, ne instinktyviai bei irzliai, o tikslingai sprendė tvarkos įvedimo ir atkūrimo uždavinius.

Taip nebeliko dingsčių ginkluotiems genčių arba bendrijų (ginklo brolijų, svitų) kivirčams. Konfliktai privalėjo būti sprendžiami kūno požiūriu tvarkingu (ir taikingu) procesu, valdant ir vairuojant valdžios fiziniam centrui. Dabar teisėjas[21] sėdėjo iškiliame soste, vedė procesą ir atsiklausdavo aplinkinių, vėliau išrinktų prisiekusiųjų, nuomonės. Jis paskelbdavo nuosprendį ir kontroliuodavo, kaip jis vykdomas. Jo taikingas patrauklumas ramdė jausmus, ir tik dėl to procesas apskritai galėdavo vykti. Sprendžiantieji nurodydavo ne tik trumpesnį įrodymo kelią, – kaip anksčiau buvo įrodinėjama tinge[22], – bet gangreit ir patys pradėjo spręsti bylas, o tai buvo įmanoma todėl, kad valdžia (visų pirma karalius) buvo sukūrusi konfliktų sprendimo taisykles, pirmiausia tam, kad turėtų patikimas gaires kivirčų tarpininkams: liaudies teisėje tai buvo bausmių katalogai[23], kuriuose buvo tiksliai nurodyta, kiek privalo sumokėti pažeidėjas, kad nukentėjusiojo teisinė padėtis būtų atstatyta (tai buvo numatyta tam, kad būtų galima išsiversti be kivirčo kaip jėga

sprendžiamo konflikto). Greitai pati valdžia pradėjo leisti teisės taisykles, kurių sulaužymą kaltajam tekdavo atpirkti bausme, nes nusikalsdamas jis ne tik pažeisdavo taisyklę, bet ir tiesiogiai įžeisdavo pačią valdžią kaip tvarkos centrą ir santaikos palaikytoją.

Piktadarys dabar buvo tvarkos pažeidėjas, santaikos laužytojas, o tai reiškė, kad jis dar nebuvo įjungtas į šį kūniškąjį darinį, kad jis iš tiesų dar nepriklausė esamam pasauliui. Jis buvo primityvus, žalias, barbaras, neišpuoselėtas, ne-suformuotas, be-pavidalo; beje, ir čia, „piktadarių luome", kūno požiūriu būta diferenciacijos. Riteris, kuris negali pažaboti savo instinktų ir visą laiką irzliai kelia nesantaiką (pavyzdžiui, plėšikauja), buvo kitoks, taip pat ir kūniškumo požiūriu kitoks, todėl jis ir kūniškumo požiūriu buvo kitaip traktuotinas (net bausmės atveju)[24] negu sulaukėjęs kraštui pavojingas žmogus[25], kuris, tiesą sakant, iš pat pradžių buvo nevertas gyventi. Veikiausiai pastarasis vėl buvo įsivaizduojamas kaip ne-žmogus, kaip gyvulys, beveik žvėris. Tikriausiai ir jis pats taip manė; tai rodo primityvus, barbariškas jo elgesys su aukomis.

Diferencijuotos nuostatos laikytasi ir teisiant bei vykdant nuosprendį. Puolęs riteris arba miestelėnas buvo pripažįstami proceso šalimi, jiems buvo leidžiama prisiekti (taip pat su priesaika gintis nuo skundo)[26]. Kraštui pavojingųjų piktadarybės buvo tokios akivaizdžios, matomos iš elgesio, išvaizdos, kalbėsenos, gestų, kad jie bematant galėjo būti pasmerkti kaip už rankos nutverti nusikaltėliai. Ir mirties bausmė jiems galėjo būti įvykdyta nedelsiant, tiesiog pakariant arba sulaužant kaulus ratu[27], taigi primityviu ir barbarišku būdu, be to, paliekant lavoną supūti kartuvėse arba ant rato, tiesą sakant, taip, kaip to nusipelnė jų ankstesnio gyvenimo (bei nelaisvo instinktyvumo) slegiamas ne-žmogaus charakteris. Kiti nusikaltėliai būdavo nužudomi kūniškumo požiūriu tvarkingu ir išbaigtu būdu nukertant galvą[28], todėl susiformavo atskiras budelių luomas[29].

4. Krikščionybė ilgą laiką mažai tepakeitė šią pasaulio, kūniškumo ir elgesio sampratą. Tik tvarka buvo siejama su Senojo Testamento Dievu ir suvokiama kaip Kūrimas. Aišku, tai buvo tolesnių pokyčių branduolys.

Žinoma, iš pradžių krikščionybė perėmė daug tradicinių vaizdinių, tik juos interpretavo nauja dvasia. Dvikova ir priesaika (su priesaikos pagalbininkais) tapo Dievo nuosprendžiais[30], kuriais Dievas – Kūrėjas, taigi ir teisinės pasaulio tvarkos Dievas – atskleisdavo teisybę. Be to, atsirado ir daugiau Dievo sprendimų, pirmučiausia taikomų tiems, kurie negalėjo kautis dvikovoje arba prisiekti, taigi moterims, nelaisviesiems ir svetim-

šaliams. Krikščionių Dievas ir jiems buvo teisės, sykiu tiesos, kuri turėjo išaiškėti ir taip nugalėti konfliktą, Dievas. Dėl šio pasitikėjimo teisės Dievu galėjo atsirasti ir būti suprantami nauji ordalijos (Dievo teismo) procesai. Iš tikrųjų tai buvo prievartos veiksmai: kaltinamasis būdavo įmetamas į vandenį, kad būtų galima sužinoti, ar jis skęs, ar laikysis vandens paviršiuje; įtariamasis turėdavo kišti ranką į verdantį skystį ir išgriebti kokį nors daiktą – jis nusiplikydavo ranką; jis privalėdavo nešti įkaitintą geležį; arba, kaip, beje, pasakoja legenda apie šv. Kunigundą († 1033) – basomis kojomis eiti per įkaitintus noragus. Tačiau ne ši prievarta buvo tų procesų esmė; neteisinė prievarta turėjo provokuoti blogį ir, Dievui padedant, priversti jį išsiduoti[31]. Todėl kaltasis arba melagis priimdavo Dievo teismo prievartą savo kūnui. Jo nudegusi ranka arba padas negydavo, jo žaizda pūliuodavo; tyras vanduo – irgi pašventintas Kristaus krikštu Jordane – jo nepriimdavo, jį atstumdavo ir plukdydavo paviršiuje. Tačiau prieš nekaltumą ir tiesą prievarta negalėdavo atsilaikyti. Su Dievo pagalba nudegimas išgydavo, vanduo leisdavo kaltinamajam nuskęsti. Tad pasirodė, kad ši prievarta – iš pradžių ji pavadavo Dievo nuosprendį – yra liudijimas, taigi ne neteisė, o teisės priemonė ir metodas, kaltojo demaskavimo ir tiesos atskleidimo būdas. Taip Dievo sprendimo prievarta buvo paversta patiklia viltimi, kad Dievas padės įgyvendinti teisę, suprantamą kaip tikra (teisinga) proceso šalių santykių tvarka ir apskritai visų žmonių (kaip numatyta Kūrėjo plane, apimančiame net santykį su gamta) tvarka. Taigi teisė Dievui teikė pirmenybę, teisė jam buvo maloni, kadangi jis pats buvo teisė – apie 1225 metus tiesiai yra pasakęs Eike von Repgow savo „Saksų veidrodyje“[32] – nes jis buvo Paskutinio teismo teisėjas. Taigi Dievas teisiajam ir nekaltajam turėjo suteikti jėgų ramiai ir atsipalaidavus gulėti vandens paviršiuje ir palengva nugrimzti arba išgydyti žaizdas. O melagį, kuris, priešingai, buvo netiesos ir blogio pusėje, valantis vanduo turėjo atstumti, jo žaizda turėjo supūliuoti ir parodyti jo neteisumą. Taip Dievas paskelbdavo savo nuosprendį, bet sykiu ir nepaskelbdavo, nes jis iš esmės tik atskirdavo tiesą (ir teisingumą) nuo netiesos (ir neteisingumo) ir atskleisdavo juridinę tiesą. Todėl nuosprendis iš tikrųjų buvo paties teisinio santykio, kuris byloje buvo ginčo objektas, nuosprendis. Juridinis procesas buvo tik kelias, kuriame, vadovaujant ir prižiūrint krikščioniui teisėjui, ginčo objektas pats nuskaidrėdavo, galėdavo atskleisti savo tiesą, todėl teisėjas neskelbdavo nuosprendžio. Tačiau ir patys nuosprendžiai tik parodydavo kelią, kuriame galėdavo atsiverti tiesa.

Todėl šiuo požiūriu ir dvikova bei priesaika (su priesaikos pagalbininkais) buvo Dievo nuosprendžiai. Ir šiuos procesus sukėlė neteisinis veiksmas: ieškovo priekaištas, kuris lietė atsakovo garbę ir jo juridinę asmenybę. Ir čia pagrindas buvo kliovimasis, kad teisės (teisinio santykio) tiesa įgis regimą pavidalą, kad tiesa ir teisė susijusios su jėga. Tiesa nugalėdavo dvikovoje ginklu arba davus priesaiką ir kaunantis pagalbininkų palaikomam (tarp jų būdavo ir šventasis, kurio relikvijomis būdavo prisiekiama). Jei šių priesaikos pagalbininkų paieškos būdavo sėkmingos ir vaisingos, tiesa atsiskleisdavo ir ją visi pamatydavo, taip pat ir tie, kurie nuosprendžiu spręsdavo ir pripažindavo šį procesą, tiesa jiems buvo neginčijama juridinė realybė (t. y. „teisinga ir stipri" tiesiogine žodžio prasme: juk už proceso ir jo rezultato stovėjo galingi vyrai, netgi pats karalius, kurio vardu teisėjas vedė bylą). Taigi šis teisėjas buvo (tik) vadovas proceso, primenančio kelią, kuriuo einant galima rasti sprendimą, privalantį leisti atsiskleisti tiesai. Šios tiesos atžvilgiu teisėjas buvo pasyvus. Jis tik atidarydavo kelią ir žiūrėdavo, kad nebūtų žalingų išorinių veiksnių. Jis turėjo galią nutiesti kelią tiesai, – juk ši galia kilo iš paties Dievo per tarpininką šventąjį valdovą, o Dievas buvo įdavęs teisinės valdžios kalaviją[33]. Todėl teisėjas valiojo nuramdyti nešventas dalyvių emocijas, supančioti laukinę nerimastį ir netvarką, priversti šalis elgtis teisiškai bei juridiniu požiūriu tvarkingai – kaip ir privaloma elgtis byloje.

5. Suprantama, krikščioniškasis pasaulio kaip sukurtosios tvarkos (ir Kūrėjo teisėtumo) įvaizdis pakeitė proceso sampratą. Dėl susietumo su Kūrėju tvarka prarado dinamiką, – iš pradžių ji, kaip begalinė įvairių jėgų (genčių, bet taip pat, pvz., demonų) sąveika buvo konkretaus atvejo pagrindas. Dabar atskiras atvejis jau būdavo įjungiamas į visuotinę tvarką, jis buvo daugeriopai su ja susijęs. Jo neišspręstumas ardė bendrą tvarką. Jį išsprendus tvarka vėl būdavo atkuriama. Tas atskiras atvejis apskritai nebebuvo atskiras, o tik tvarkos ardymo atvejis, kaip ir bet kuris kitas. Todėl jo sprendimas (taip pat ir savaiminio išsisprendimo atsiskleidus tvarkai prasme) visada buvo pavyzdys kitiems atvejams. Jame visuomet jau turėjo būti kriterijų, kurie galiojo ir kitiems atvejams. Todėl jis bei jo išsprendimas privalėjo būti norma, kurią būtų galima taikyti visiems panašiems atvejams. Dabar tik reikėjo rasti šitą atvejo pagrindą sudarančią normą.

Taigi juridinio proceso kaip teisingumo radimo kelio[34] samprata atitiko krikščioniškąjį tvarkos ir teisingumo įvaizdį. Dar ilgai teisėjas buvo

tik proceso vadovas aptartąja prasme, bet jo klausimai teismo nariams darėsi vis svarbesni. Tarėjai – iš pradžių posėdininkai, vėliau tikri prisiekusieji – buvo raginami rasti atvejo sprendimą, bet jau ne tik šiam atskiram atvejui, o atskleidžiant jo santykį su tvarka (teise) apskritai, surandant norminius kriterijus, kurie Dievo kūrybos aktu yra iš anksto duoti. Jau patys teisėjo klausimai privalėjo rodyti susietumą su norma (su Kūrimo normine tvarka), todėl ilgainiui teisėjo veikla išsiplėtė – tai buvo ne tik vadovavimas procesui, bet ir sprendžiamoji veikla. Aišku, jis kaip ir anksčiau vadovavo procesui, bet vis labiau kaip tikrosios juridinės valdžios, krikščionių karaliaus, atstovas, kuris savo kompetenciją kildino iš paties teisingojo Dievo. Karalius buvo *vicarius Dei* žemėje. Šitas susietumas su Kristumi, kuris drauge buvo pasaulio teisėjas Paskutiniame teisme, atstojo karaliaus genties gyvybinę jėgą. Vis dėlto, kaip minėta, ilgą laiką tebebuvo gaji kūniškoji tvarkos ir pasaulio savivoka. „Karaliaus kūnas" aprėpė karalystę (taip, kaip Kristaus kūnas (*corpus Christi*) Bažnyčią) ir padėjo pagrindą šventai, t. y. Kūrėjo sumanytai pasaulio tvarkai, kurią karalius savo kelionėmis, apjojimais ir t. t. privalėjo vis iš naujo konkrečiai užvaldyti ir puoselėti. Savyje diferencijuoto, t. y. savyje centrą turinčio kūno, įvaizdis, kaip sakyta, irgi puikiai pritapo prie krikščioniškojo karaliaus paveikslo. Bet ir teisėjas, kaip fizinis valdžios centro reprezentantas, privalėjo būti gyvas teisinės tvarkos paveikslas, kuris galiausiai orientuotas į patį Dievą, pasaulio teisėją Paskutiniame teisme[35]. Tokia mintis išsakyta *Sächsisches Weichbildrecht* [Saksų miesto teisės] (tarp 1330 ir 1386 metų) glosoje: „Ten, kur teisėjas sprendžia ir teisia, toje pačioje vietoje ir tą pačią valandą virš teisėjo ir posėdininkų sėdi Dievas su savo dieviškuoju teismu, todėl kiekvienas teisėjas privalo liepti nutapyti rotušėje griežtą mūsų Viešpaties veidą". Šito nurodymo dažnai būdavo paisoma, teismų pastatuose ir teisės tekstuose gausu Pasaulio teisėjo atvaizdų[36]. Senojo Testamento Saliamonas, kaip „typus Christi"[37], buvo laikomas pavyzdžiu. Apskritai apie teisėją pasakytina, kad jis paprastai sėdėdavo šaltakraujis, ramus ir didingas, dažnai – sukryžiavęs kojas tarsi koks niūrus liūtas[38]. Kaip proceso vadovas, jis negalėjo prašyti žodžio byloje, jos atžvilgiu jis privalėjo būti neutralus, abejingas, taigi toks, kuris galėjo išklausyti, buvo atviras visų šalių argumentams, susitvardęs, taip pat vertas pasitikėjimo, taigi neužsispyręs dėl principinio griežtumo, o nuolaidus, švelnus ir į teisingumą linkęs, kuris niekada nesielgia skubotai, o visada pirma gerai apmąsto ir t. t. Būdamas proceso vadovas, jis sykiu buvo ir to proceso atvaizdas (jo kūniš-

kasis suasmeninimas). Jis ramiai laikė rankoje lazdą[39], buvo atsigręžęs į aukštybių Dievą, kurio tiesa ir teisingumas turėdavo pasimatyti kaip išraiška bendros pasaulio tvarkos, kuri buvo Dievo sukurta ir įgyvendinta tvarka. Nagrinėjant atvejį, ne tik būdavo išsprendžiama problema, bet ir drauge švenčiamas pergalingas šios tvarkos triumfas. Tad procesas ne tik patarnaudavo tam atskiram atvejui, bet ir apskritai atkurdavo tvarką. Geroji tvarka nugalėdavo blogį, o teisėjas buvo tos tvarkos, kaip pasaulio būklės, atvaizdas. Jis buvo statusas (taigi valstybė, kuri dar ilgai priklausė nuo tokių individų, kol galiausiai įsikūnijo kaip valdymo tvarka apskritai).

Todėl piktadarys buvo ne tik santaikos laužytojas, taigi tas, kuris pažeidė valdžios centro – karaliaus (vėliau valstybės) norminę tvarką, bet ir nusikaltėlis, suardęs dieviškąją sukūrimo tvarką ir taip įžeidęs teisingąjį Dievą. Todėl šitas Dievas irgi reagavo į nuoskaudą ir įžeidimą taip, kaip Senojo Testamento baudžiantis Dievas, siuntęs stichines nelaimes, ligas ir karus, ir lygiai taip, kaip Senajame Testamente, toji bausmė paliesdavo visus: piktadarį ir jo auką, ponus ir tarnus, tikinčiuosius ir netikinčiuosius. Baudžiantysis Dievas nepaisė kieno nors kaltės ar nekaltumo, jį užrūstindavo prasikaltimas ir jis griebdavosi kerštingos sankcijos. Krikščionio laisvė dar buvo nesąmoninga, dar buvo manoma, kad nusikaltimas kyla tiesiog iš kūno, iš instinktų bei dirglumo, Dievo bausme dar buvo baudžiamas kūnas.

Vis dėlto valdžios centravimas buvo vertinamas rimtai ir formuluojamas kaip uždavinys. Fizinę pasaulio tvarką buvo būtina užtikrinti ir apginti. Be to, turėjo būti padaryta viskas, kad gyvenantys toje tvarkoje, – jie pamažėle virto valdiniais, – būtų apsaugoti nuo Dievo bausmės. Buvo reikalingas ją pavaduojantis baudimas: iš pradžių jį privalėjo įgyvendinti visi krikščionys, o laikui bėgant – valdžia. Blogasis piktadario, Dievo pageidaujamos tvarkos laužytojo, kūnas turėjo būti sunaikintas, užmirštas; jo nebeturėjo matyti ir įžeistasis Dievas, kurio rūstį tokiu būdu buvo galima sušvelninti. Piktadarys turėjo būti nubaustas mirtimi, nes blogis, kuris jo prasikaltimu įgavo kūnišką pavidalą ir pasireiškė, turėjo būti sunaikintas.

Šitą naują mirties bausmės (ir apskritai baudžiamosios teisės) sampratą nuo XV a. labiausiai įkūnijo „Dievo taikos judėjimas“[40]; dažnai kalbama apie „moderniosios baudžiamosios teisės gimimą“. Mat dabar buvo suvokta, kad blogus taikos laužytojų darbus reikia nagrinėti juridiniame procese ne tik gavus nukentėjusiojo skundą, bet ir, kilus įtari-

mui, savarankiškai tirti pagal savo tarnybos pareigas ir juos bausti bendrais veiksmais. Nustatytomis šventomis dienomis privalėjo viešpatauti visuotinė taika, kad galėtų vykti krikščioniškas gyvenimas (pvz., pamaldos), o tam tikros asmenų grupės (moterys, miestelėnai, kunigai, žydai) buvo ginami tam tikros taikos. Šios Dievo taikos pažeidėjus persekiodavo ir bausdavo mirtimi tam tikri jungtiniai būriai – jie pirma duodavo priesaiką, kuri juos pastiprindavo. Taip buvo galima koncentruoti valdžią, o tai buvo labai paranku kraštą valdyti siekusiai diduomenei. Neilgai trukus Dievo taikos sąjungas išstūmė krašto taikos sutartys, kurios galiausiai virto galingųjų krašto taikos statutais[41]. 1495 m. nutarimu dėl Amžinosios imperijos taikos buvo uždrausti bet kokie vaidai (o kivirčams spręsti įsteigtas imperijos rūmų teismas).

6. Tačiau grįžkime prie šio „moderniosios baudžiamosios teisės gimimo". Prasikaltimas privalėjo būti sunaikintas, net jei nukentėjusysis jo nebūdavo apskundęs. Juk tikrąja realybe[42] galėjo būti laikoma tik tokia veikla, kuri buvo kilusi iš Dievo kūrybos ir jos gaivinama, t. y. geras poelgis, įkūnydavęs tvarką, todėl sykiu šlovinęs ir garbinęs Dievą; pirmiausia tai buvo šventųjų darbai, kuriuose tiesiogiai buvo įsikūnijusi dieviškoji tvarka. Blogis buvo leistas tik tikintiesiems gundyti, iš tikrųjų jis buvo regimybė, negalinti atsilaikyti prieš gėrį ir šventumą; taip mokė ir tomistinė teologija. Iš tiesų blogas darbas buvo Niekas, tai buvo nedarbas, ir piktadario sunaikinimas buvo tik ontologinis paties blogio padarinys. Tad nusikaltimas apskritai nebuvo tikras poelgis. Tai buvo reali fikcija, vien tik realybė, kuri, kaip tokia, buvo patiriama juslėmis, bet jos esminė kokybė nebuvo poelgis (t. y. ne-poelgis), todėl patyrimas galėjo suvokti tik regimybę. Galima patirti realybė turėjo užleisti vietą esmei, kuri buvo tikroji tikrovė. Realybė ir esmė viena nuo kitos atsiskyrė ir santykiavo tarp savęs.

Tokia pat buvo ir principinė samprata: realiam kūnui buvo priešinama siela kaip žmogaus esmė, tiesa, iš pradžių jai buvo būdingas su kūnu susijęs ir nuo jo priklausomas pavidalas[43]. Sielai buvo reikalingas kūnas, idant ji taptų tikra ir galėtų veikti. Kūnas ją saugojo ir gynė savo apvalkalu, kurį ji pati ir buvo suformavusi, todėl kūnas buvo jos kūnas. Kūnas buvo sielos pasirinkta ir suformuota minkšta medžiaga; siela buvo priversta tai daryti, nes kūnas savaime buvo beformis, netvarkingas, dėl to blogas. Todėl kūnas galėjo priešintis sielos formuojamajai veiklai, prieštarauti jos formuojančiai galiai, galėjo būti atkaklus, užsispyręs, iš-

likti savarankiškas, nors tas suverenumas iš tiesų jau turėjo būti palaužtas. Juk šis grynai fizinis, instinktyvus veikimas bei reakcija į išorinius dirgiklius buvo ankstesnių laikų ir ankstesnės savimonės laikysena. Dabar siela pamatė, kad tai yra kūno nelaisvė (blogis); sykiu ji suprato, kad jos laisvė yra uždavinys sugriauti šitą kūno kalėjimą, pakilti ir pačiai apibrėžti save kūno požiūriu, t. y. irgi veikti.

Taigi dabar, vėlyvųjų Viduramžių pradžioje, piktadarys buvo suvokiamas kaip žmogus, kurio siela (dar) per silpna šitam uždaviniui. Jis dar buvo savo kūniškumo vergas, jo laisvę dar pančiojo išorinio suvokimo paskatos ir dirgikliai. Bet iš tikrųjų ir jis buvo skirtas laisvei bei tam, kad siela valdytų kūną, todėl jo nusikaltimas reiškė nusižengimą šiai jo paskirčiai ir drauge buvo jo kaltės pagrindas. Bet jam buvo galima padėti, ir jam buvo privalu padėti susilpninti kūno galią. Tam buvo būtina imtis tam tikrų veiksmų[44]. Gerieji žmonės, kurie galėjo pasiekti savo paskirtį Dievo kūrybos prasme (aišku, tik su Dievo ir sakramentų pagalba), buvo raginami padėti silpniems nusidėjėliams. Nebepakako vien tik pasikliauti Dievu. Juk Dievas leido blogį (šėtoną) ir taip realiems žmonėms nurodė, kad jie, būdami laisvi, patys turi atskirti, kur regimybė, o kur esminė tikrovė, patys turi atpažinti ir skirti gėrį nuo blogio. Taigi tikėti Dievą veikiau reiškė juo sekti; ieškoti, mokytis gėrio ir jį įgyvendinti; taip pat gėris buvo įkūnijamas tuo, jog apokaliptinėje kovoje tarp gėrio (Dievo) ir blogio (šėtono) buvo trokštama demaskuoti ir sunaikinti blogį: kas buvo ne su Dievu, tas buvo prieš Dievą.

Nebeliko vietos Dievo nuosprendžiams. Jie buvo pagrįsti įsitikinimu, kad teisingasis Dievas atskleisiąs savo teisingumą, kad teisybę galima rasti, nes ji leidžiasi atrandama, pati nori būti įgyvendinta teisingumo Dievo malone. Žmogui tereikėjo melstis ir pasyviai šauktis šito malonės įvykio. Priešingai, dabar buvo skelbiamas aktyvumas. Tačiau ar buvo būtina prašyti Dievą skirti nuosprendį? Ar toks veiksmas nereiškė piktžodžiavimo, Dievo veiklos magiško prievartavimo? Todėl Laterano IV Susirinkimas 1215 m. uždraudė dvasininkams dalyvauti Dievo teismuose, ir taip jie pasibaigė. Liko tik priesaika ir riterių dvikovos. Dėl to pasidarė labai sunku surinkti įrodymus bylose, kuriose, pavyzdžiui, turėdavo dalyvauti negalintieji prisiekti; pirmiausia tai būta procesų prieš kraštui pavojingus taikos pažeidėjus[45] (plėšikus, sukčius, turto prievartautojus, kiršintojus), kuriems, jau kartą teistiems ir paženklintiems įdagais, nebebuvo leidžiama prisiekti. Tačiau jeigu jų nusikaltimai būdavo akivaizdūs, būdavo galima pritaikyti nutvėrimo už rankos atvejį[46], bet

sučiuptojo nusikaltimo vietoje nebebuvo galima tuojau pat užmušti; sukaustytas grandinėmis nusikaltėlis būdavo nuvedamas į nepaprastąjį teismą, kuriam sučiuptasis negalėdavo pateikti jokių kontrargumentų, bet, skundėjui prisiekus (jį paremdavo priesaikos pagalbininkai, dažnai jo pasikviesti nutvėrimo liudininkai, „šauksniai“) ir nusikaltimui esant akivaizdžiam („rėžiant akį“)[47], jis galėdavo būti įkalintas ir tuojau pat nubaustas mirtimi. Tačiau šitas „septyniavimas“ (t. y. kaltės įrodymas septyniomis priesaikomis“)[48] buvo daugiau negu abejotinas, kai jį prireikdavo taikyti „normaliems“ miestelėnams, kurių nusikaltimas nebuvo matomas kaip ant delno; dar spartesnės „reputacijos bylos“, kuriose sprendimą buvo galima priimti pasirėmus tik ieškovo šmeižtu[49], irgi negalėjo tapti visuotiniu modeliu[50].

Taip atsirado įrodymų spraga, kuri kliudė juo labiau, juo dažniau buvo pripažįstamas (suvokiamas) uždavinys nubausti už nusikaltimus, kad būtų atitolinta Dievo rūstybė. XIII a. rastas sprendimas – kankinimai[51]; tai buvo tik naujos kūno ir sielos sampratos padarinys. Juk nusikaltėliui buvo būdingas sielos silpnumas, sielos, kuri pernelyg supančiota kūno potroškių ir geismų. Sielą valdantį kūną reikėjo palaužti kančiomis ir skausmais, kurie privalėjo susilpninti kūno jėgas ir sudaryti sielai galimybę atskleisti tiesą. Iš pradžių nusikaltėlis būdavo marinamas badu, plakamas (ne iki kraujo), jam neduodama miegoti; taip daryta bažnytiniuose eretikų teismuose, kur buvo „išrasti“ kankinimai (žinoma, pasirėmus romėnų teise, kur kankinimai buvo numatyti nusikaltimų prieš imperatorių bylose; dabar juos vėl imta naudoti). Laikui bėgant paaiškėjo, kad nei tokios nuosaikios (ankstyvųjų) kankinimų formos, nei jų padariniai tolesnei proceso eigai dar nebuvo paskutinis proceso žodis. Juk atgailaujantis eretikas būdavo švelniai nubaudžiamas ir vėl priimamas į Bažnyčios bendruomenę. Tik tada, kai jis atsimesdavo arba užsispirdavo, tekdavo griebtis griežtesnių sankcijų. Vis dėlto jei kūnas nieku gyvu nenorėdavo nusileisti, tai jis sielos labui turėjo būti sunaikintas, pvz., valančiuoju ugnies elementu[52]. Iš tiesų ši priemonė buvo nukreipta ne prieš žmogų (t. y. prieš jo sielą), bet prieš ne-žmonišku būdu besispyriojantį kūną, kuris dėl to buvo piktas ir pavojingas (atgijo senieji demonologiniai vaizdiniai). Sykiu šitas blogojo kūno sunaikinimas pastiprindavo žmones, kurie regėjo šitą kankinimą bei pažeminimą ir patys drauge kentėjo fiziškai, todėl ir jų kūnas nusilpdavo, taip sakant, įsibaugindavo, galimas daiktas, priešindamasis sielos viešpatavimui; be to, kūno jėgas alino pasmerktųjų pragaro kančios, vaizduojamos

Paskutinio teismo paveiksluose; šie vaizdai pamažu įgydavo vis didesnę reikšmę[53]. Šiuo atveju irgi paaiškės, kad mirties bausmės pobūdis keičiasi.

IŠNAŠOS

[1] Šis straipsnis glaudžiai susijęs su toliau įdėtu, todėl reiktų skaityti ir vieną, ir kitą. – [2] Bibliografija nurodo ypač į tuos (originalius) darbus, kuriuose šios spekuliacijos išsamiau aptariamos ir kuriuose pateikiama tolesnes erdves atverianti literatūra. Pastebėtina, kad Viduramžių ir Naujųjų amžių perskyra turi būti vertinama tik kaip chronologijos dalykas, nes mentaliteto istorijos požiūriu šių epochų ribos labai išskydusios. – [3] W. GRÖNBECH, Kultur und Religion der Germanen, Darmstadt 1976; K. S. KRAMER, Die Dingbeseelung in der germanischen Überlieferung, München 1940; SCHILD, Die Ordnung und ihre Missetäter: HINCKEL-DEY, 59 ir t., 129 ir t.; J. DE VRIES, Die geistige Welt der Germanen, Darmstadt 1964 – [4] F.GENZMER, Die germanische Sippe als Rechtsgebilde: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanische Abteilung (ZRG-GA) 67 (1950), 34 ir t.; K. KROESCHELL, Die Sippe im germanischen Recht: ZRG-GA 77 (1960), 1 ir t.; J. WIEBROCK, Die Sippe bei den Germanen, Diss. Marburg 1979 – [5] GRÖNBECH, Kultur, 135 ir t. – [6] SCHILD, Gerichtsbarkeit, 66 ir t. Plg. H. EVERS, Die Bahrprobe, Diss. Bonn 1951; R. HIS, Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts, Münster 1929; H. WÖLPERT, Die Toten in der Rechtsordnung und dem Brauchtum Schwabens vornehmlich im Mittelalter, Diss. Tübingen 1953 – [7] W. SCHILD, „Rache“: Lexikon des Rechts 1/1030, Neuwied 1992; P. FRAUENSTÄDT, Blutrache und Totschlagssühne im deutschen Mittelalter, Leipzig 1881; R. ZACHARIAS, Die Blutrache im deutschen Mittelalter, Diss. Kiel 1961 – [8] SCHILD, Leib, 147 ir t. – [9] H. FEHR, Kraft und Recht. Festschrift f. J. Hedemann, Jena 1938, 3 ir t. – [10] H. FEHR, Der Zweikampf, Berlin 1908; W. KRAFT, Der gerichtliche Zweikampf: Fürther Heimatblätter 4 (1940),1 ir t. – [11] SCHILD, Leib, 155 ir t. – [12] SCHILD, Un-Menschen, 121 ir t. – [13] TH. BÜHLER, Wargus – friedlos – Wolf. Festschrift f. R. Wildhaber, Basel 1972, 43 ir t.; B. COPPER, The Werewolf in Legend. Fact and Art, New York/London 1977; A. ERLER, Friedlosigkeit und Werwolfglaube: Paideuma 1 (1938–940), 303 ir t.; M. JACOBY, Wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“, Uppsala 1974; W. KOSCHORRECK, Der Wolf, Diss. Jena 1952; G. Ch. v. UNRUH, Wargus: ZRG-GA 74 (1957), 1 ir t. – [14] L. CARLEN, Dornen im Recht. Festschrift f. R. Bielander, Brig 1968, 33 ir t.; D. FEUCHT, Grube und Pfahl, Tübingen 1967; P. FISCHER, Strafen und sichernde Maßnahmen gegen Tote im germanischen und deutschen Recht, Diss. Bonn 1936; H. SIUTS, Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben, Berlin 1959; S. STIASSNY, Die Pfählung, Wien 1903 – [15] R. STEGBAUER, Der Dieb dem Galgen, Diss. Erlangen/Nürnberg 1964 – [16] F. BEYERLE, Das Entwicklungsproblem im germanischen Rechtsgang, Heidelberg 1915; H. HIRSCH, Die hohe Gerichtsbarkeit im deutschen Mittelalter, Graz/Köln 1958; H. PLANITZ, Handhaft und Blutrache, Leipzig 1922 – [17] G. AQVIST, Frieden und Eidschwur, Stockholm 1968; R. HIRZEL, Der Eid, Aalen 1902; HIS, Strafrecht, 2, 9 ir t.; E. v. KÜNSSBERG, Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung, Freiburg i. Br. 1941; R. RUTH, Zeugen und Eideshelfer in den deutschen Rechtsquellen des Mittelalters, Breslau 1922 – [18] SCHILD, Leib, 158 ir t. – [19] ELIAS, Der Prozeß der Zivilisation; A. NITSCHKE, Tänze im Hochmittelalter und der Renaissance: SCHREINER/SCHNITZLER, Gepeinigt, 263 ir t. – [20] E. H. KANTOROWICZ, Die zwei Körper des Königs, München 1990 – [21] W. SCHILD, Der griesgrimmige Löwe als

Vor-Bild des Richters: Medium Aevum Quotidianum 27 (1992), 11 ir t.; SCHILD, Urteil, 288 ir t. – [22] G. LANDWEHR, „Urteilfragen“ und „Urteilfinden“ nach spätmittelalterlichen, insbesondere sächsischen Quellen: ZRG-GA 96 (1979), 1 ir t. – [23] H. HATTENHAUER, Über Buße und Strafe im Mittelalter: ZRG-GA 100 (1983), 53 ir t.; HIS, Strafrecht, 1, 583 ir t. – [24] H. GWINNER, Der Einfluß des Standes im gemeinen Strafrecht, Breslau/Neukirch 1934 – [25] Plg. 43 išn. – [26] R. LOENING, Der Reinigungseid bei Ungerichtsklagen im deutschen Mittelalter, Heidelberg 1880 – [27] SCHILD, Gerichtsbarkeit, 197 ir t. – [28] SCHILD, Gerichtsbarkeit, 198 ir t. – [29] H.-J. GANSS, Der Scharfrichter, Diss. Köln 1950; A. KELLER, Der Scharfrichter in der deutschen Kulturgeschichte, Bonn 1921; U. KÜHN, Inschriften und Verzierungen auf Richtschwertern, Diss. Erlangen/Nürnberg 1969; W. OPPELT, Über die „Unehrlichkeit“ des Scharfrichters, Diss. Würzburg 1976; SCHILD, Der Scharfrichter: HINCKELDEY, Justiz, 279 ir t.; H. SCHUHMANN, Der Scharfrichter, Kempten 1964 – [30] A. BÜRGE, Realität und Rationalität der Feuerprobe: ZRG-GA 100 (1983), 257 ir t.; A. ERLER, Der Ursprung der Gottesurteile: Paideuma 2 (1941/43), 44 ir t.; H. FEHR, Gottesurteil und Folter. Festschrift f. G. Stammler, Berlin 1926, 231 ir t.; H. GLITSCH, Gottesurteile, Leipzig 1913; R. KRATZ, Rettungswunder, Frankfurt 1979; CH. LEITMAIER, Die Kirche und die Gottesurteile, Wien 1953; H. NOTTARP, Gottesurteil-Studien, München 1956; CH. WALTER, Prozeß und Wahrheitsfindung in der Legenda Aurea, Diss. Kiel 1977 – [31] Taip kaip ST Saliamono nuosprendyje: žr. SCHILD, Urteil, 281 ir t. – [32] *Lehnrecht*, 78, 3 – [33] A. IGNOR, Über das allgemeine Rechtsdenken Eikes von Repgow, Paderborn 1984 – [34] H. BEUMANN, Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit: ZRG-GA 66 (1948), 1 ir t.; J. DEER, Das Kaiserbild im Kreuz: Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte 13 (1955), 48 ir t., A. DEMPF, Sacrum Imperium, Darmstadt 1973; W. DÜRIG, Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei: Historisches Jahrbuch (HJb) 77 (1958), 174 ir t.; I. EICHMANN, Die Kaiserkrönung im Abendland, Würzburg 1942; H. FUHRMANN, Rex canonicus – Rex clericus? Festschrift f. J. Fleckenstein, Sigmaringen 1984, 321 ir t.; H. HATTENHAUER, Rex et sacerdos: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonische Abteilung (ZRG-KA) 55 (1969), 1 ir t.; O. HILTBRUNNER, Die Heiligkeit des Kaisers: Frühmittelalterliche Studien, 1968, 1 ir t.; K. HOFFMANN, Taufsymbolik im mittelalterlichen Herrscherbild, Düsseldorf 1968; F. KAMPERS, Rex et sacerdos: HJb 45 (1925), 495 ir t.; W. KÖLMEL, Regimen Christianum, Berlin 1970; D. NEUENDORFF, Studien zur Entwicklung der Herrscherdarstellung in der deutschsprachigen Literatur des 9. bis 12. Jahrhunderts, Stockholm 1982; B. OPFERMANN, Die liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum imperium des Mittelalters, Weimar 1953; P. E. SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, I–III, Stuttgart 1954–56. Dėl dviejų kalavijų teorijos plg. H. HOFFMANN, Die beiden Schwerter im Hochmittelalter: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters (DA) 20 (1964), 78 ir t.; W. LEVISON, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern: DA 9 (1952), 14 ir t. – [35] H. M. KLINKENBERG, Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter: P. WILPERT, Lex et Sacramentum im Mittelalter, Berlin 1969, 157 ir t.; G. KÖBLER, Richten – Richter – Gericht: ZRG-GA (1970), 57 ir t.; G. KÖBLER, Das Recht im frühen Mittelalter, Köln 1971; H. KRAUSE, Dauer und Vergänglichkeit im mittelalterlichen Recht: ZRG-GA 75 (1958), 206 ir t.; H. KRAUSE, Mittelalterliche Anschauungen vom Gericht, München 1972; K. KROESCHELL, Recht und Rechtsbegriff im 12. Jahrhundert: Vorträge und Forschungen 12, Sigmaringen 1968, 309 ir t.; K. KROESCHELL, „Rechtsfindung“. Festschrift f. H. Heimpel, Göttingen 1972, 498 ir t.; G. K. SCHMELZEISEN, Rechtsfindung im Mittelalter?:

ZRG-GA 91 (1974), 73 ir t.; R. SPRANDEL, Über das Problem neuen Rechts im früheren Mittelalter: ZRG-KA 48 (1962), 117 ir t.; W. TRUSEN, Gutes altes Recht und consuetudo. Festschrift f. E. Küchenhoff I, Berlin 1972, 189 ir t.; J. WACKERNAGEL, Die geistigen Grundlagen des mittelalterlichen Rechts, Tübingen 1929 – [36] SCHILD, Gott, 44 ir t.; W. SCHILD, Bemerkungen zur Ikonologie des Jüngsten Gerichts: Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde 10 (1988), 163 ir t.; R. SCHWARZ, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981), 526 ir t. – [37] U. LEDERLE, Gerechtigkeitsdarstellungen in deutschen und niederländischen Rathäusern, Diss. Heidelberg 1937; G. SPIEKERKÖTTER, Die Darstellung des Weltgerichtes von 1500 bis 1800 in Deutschland, Diss. Berlin 1939; G. TROESCHER, Weltgerichtsbilder in Rathäusern und Gerichtsstätten, Wallraf-Richartz-Jahrbuch 11 (1939), 139 ir t. – [38] SCHILD, Urteil, 288 ir t. – [39] Žr. SCHILD, Löwe, 11 ir t. – [40] K. AMIRA, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik, München 1909; H. FISCHER, Stab und Schwert als Grenzpaar der Rechtssymbolik: Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde 4 (1982), 3 ir t.; G. KOCHER, Richter und Stabübergabe im Verfahren der Weistümer, Graz 1971 – [41] V. ACHTER, Geburt der Strafe, Frankfurt 1951; V. ACHTER, Über den Ursprung der Gottesfrieden, Krefeld 1955; H. HOFFMANN, Gottesfriede und Treuga Dei, Stuttgart 1964; B. TÖPFER, Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich, Berlin 1957 – [42] H. ANGERMEIER, Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter, München 1966; P. FRIED, Zur „staatsbildenden" Funktion der Landfrieden im frühen bayerischen Territorialstaat. Festschrift f. M. Spindler, München 1966, 283 ir t.; J. GERNHUBER, Stadt- und Landfrieden im deutschen Reich des Mittelalters: Recueils de la Societé Jean Bodin 15 (1961), 27 ir t.; J. GERNHUBER, Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235, Bonn 1952 – [43] W. SCHILD, Rechtsphilosophische Hintergründe der Bestrafung von Fälschern: Fälschungen des Mittelalters. Akten des Münchener Kongresses der Monumenta Germaniae Historica 1987, 2, Hannover 1988, 713 ir t. – [44] SCHILD, Leib, 159 ir t.; plg. H. ADOLF, Wortgeschichtliche Studien zum Leib/Seele-Problem, Wien 1937; W. GEWEHR, Zu den Begriffen anima und cor im frühmittelalterlichen Denken: Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte 27 (1975), 40 ir t.; R. SCHWARZ, Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVJ) 16 (1938), 293 ir t. – [45] W. ERNST, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation, Leipzig 1972; W. GOETZ, Die Entwicklung des Wirklichkeitssinnes vom 12. zum 14. Jahrhundert: Archiv f. Kulturgeschichte (AfK) 27 (1937), 33 ir t.; M. E. SCHLICHTING, Religiöse und gesellschaftliche Anschauungen in den Hansestädten des späten Mittelalters, Diss. Berlin 1935; L. WOLFF, Die Verschmelzung des Dargestellten mit der Gegenwarts wirklichkeit in geistlichen Dramen des deutschen Mittelalters: DVJ 7 (1929), 267 ir t. – [46] O. E. BREIBECK, Ertz-Malefizanten, Wilddiebe, Räuber, Mordbanditen, Regensburg 1977; W. DANCKERT, Unehrliche Leute, Bern/München 1963; J. H. GEBAUER, Schach dem Straßenraub: AfK 27 (1937), 287 ir t.; H. GWINNER, Die Carolina und das Gaunertum. Festschrift f. G. Radbruch, 1948, 164 ir t.; TH. HAMPE, Die fahrenden Leute in der deutschen Vergangenheit, Leipzig 1902; C. HEILER, Von Landstreichern, friedlosen Leuten und fahrendem Volk, Hanau 1927; R. RITTER, Die Behandlung schädlicher Leute in der Carolina, Breslau 1930; F. ROTERING, Das Landstreichertum im früheren Mittelalter: Monatsschrift f. Kriminalpsychologie u. Strafrechtsreform 1 (1905), 223 ir t.; F. ROTERING, Das Landstreichertum seit den Kreuzzügen: Ebd. 1 (1905), 572 ir t.; C. SACHSSE/F. TENNENSTEDT, Bettler, Gauner und Proleten, Reinbek 1983 – [47] Pagal HIRSCH, Gerichtsbarkeit – [48] W. SCHILD,

Rechtshistorische Anmerkungen zum Herforder Rechtsbuch: Faksimile des Herforder Rechtsbuches-Kommentarband, Bielefeld 1989, 141 ir t. – [49] HIRSCH, Gerichtsbarkeit; H. KNAPP, Das Übersiebnen der schädlichen Leute in Süddeutschland, Berlin 1910; H. KNAPP, Zum Übersiebnen der schädlichen Leute: Goltdammers Archiv 63 (1917), 258 ir t.; H. KNAPP, Das Übersiebnen der schädlichen Leute: Zeitschrift für die Geschichte der Strafrechtswissenschaft 44 (1924), 379 ir t., 515 ir t.; E. MAYER, Geschworenengericht und Inquisitionsprozeß im Ursprung dargelegt, München 1916; H. MEYER, Gerüft, Handhaftverfahren und Anefang: ZRG-GA 37 (1916), 382 ir t. – [50] RUTH, Zeugen; W. SCHNELBÖGL, Die innere Entwicklung der bayerischen Landfrieden des 13. Jahrhunderts, Heidelberg 1932 – [51] W. HOLBECK, Freiheitsrechte in Köln von 1396 bis 1513, Diss. Köln 1967; R. KELLER, Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter, Heidelberg 1933 – [52] H. FEHR, Zur Lehre vom Folterprozeß: ZRG-GA 53 (1933), 317 ir t.; J. FRIED, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300: HJb 105 (1985), 388 ir t.; H. HOLZHAUER, Rechtsgeschichte der Folter: Folter, Baden-Baden 1976, 107 ir t.; G. KLEINHEYER, Zur Rolle des Geständnisses im Strafverfahren des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Gedenkschrift f. H. Conrad, Paderborn 1979, 367 ir t.; J. LANGBEIN, Torture and the Law of Proof, Chicago 1976; E. PETERS, Torture, New York 1985; M. RUTHVEN, Torture, London 1978; W. SCHILD, Der „entliche Rechtstag" als das Theater des Rechts: P. LANDAU/F.-CH. SCHROEDER, Strafrecht, 119 ir t.; W. SCHILD, „Folter": Lexikon des Rechts 1/460, Neuwied 1992; E. SCHMIDT, Inquisitionsprozeß und Rezeption, Leipzig 1940; W. SCHÜNKE, Die Folter im deutschen Strafverfahren des 13. bis 16. Jahrhunderts, Diss. Münster 1952; D. SPIRAKOS, Folter als Problem des Strafrechts, Frankfurt 1990; W. TRUSEN, Strafprozeß und Rezeption: P. LANDAU/F.-CH. SCHROEDER, Strafrecht, 29 ir t.; W. ULLMANN, Reflections on Medieval Torture: Juridical Review 56 (1944), 123 ir t. – [53] W. SCHILD, „Verbrennen": Handwörterbuch der Rechtsgeschichte, 1993, 674 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

E. COHEN, The Crossroads of Justice. Law and Culture in Late Medieval France, Leiden 1993 – L. GENICOT, La loi, Turnhout 1977 – E. GENZMER, Mittelalterliches Rechtsdenken, Hamburg 1961 – A. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, Dresden ²1983, 200–262 – R. HIS, Das Strafrecht des deutschen Mittelalters, ND Aalen 1964 – P. ROUSSET, La croyance en la justice immanente à l'époque féodale: Le Moyen Age 54 (1948), 225–248 – J. WACKERNAGEL, Die geistigen Grundlagen des mittelalterlichen Rechts, Tübingen 1929.

Wolfgang Schild

NAUJIEJI AMŽIAI[1]

1. Individualios laisvės laipsniškas įsisąmoninimas – brandžiaisiais Viduramžiais prasidėjęs procesas – regis, buvo susijęs su bendru paplitimu koncepcijos, jog sielą ir kūną būtina griežtai atskirti. Iš pradžių dar manyta, kad siela priklausoma nuo kūno, todėl kiekvienas žmogus privalėjo askeze, asmenine drausme ir savitvarda palaužti kūno galybę ir vietoj aistrų nelaisvės sukurti sielos viešpatijos laisvę[2]. Sielai paėmus viršų, kūniškumas prarado svarbą, jo problema išblėso. Svarbiausia pasidarė siela – dabar jau ir sąmonė, Aš, mąstymas, dvasia – kaip ne-kūniška galia, kuri apsprendė veiklą (taip pat ir būtent jos kūniškumą), ją formavo ir jai vadovavo, todėl reikšmingas buvo ne minėtas kūno veikimas, o sielos galia, tai, kaip ji pati apsisprendžia, taip pat ir veikdama. Individas galėjo veikti šventoje Dievo dvasioje arba piktoje velnio dvasioje. Kūnas tariamai virto forma, panašia į indą, į kurį įsilieja ši sielos galia – kaip valia arba dvasios laikysena – todėl kūnas tapo sielos įnagiu. Kaip įrankis, kūnas buvo atviras gerajai arba piktajai dvasiai, nes jis tapo tiesiog korpusu be vidinės paskirties ir kokybės[3].

Laisvės suvokimas reiškėsi pripažįstant (įžvelgiant) galimybę rinktis, kam žmogui atsiverti – gerosios ar blogosios dvasios įtakai. Tam pasirinkimui patarnavo konkretūs vaizdiniai. Antai angelas įliedavo Šventąją Dvasią („sacra mens“) į tikinčiojo kūną, o velnias dumplėmis pūtė nusikaltėliui pro ausį į galvą norą žudyti[4]. Ši pasirinkimo laisvės situacija dažnai būdavo nuodugniai nagrinėjama. Sąžinės sąskaitose žmogus buvo vaizduojamas tarp angelo ir velnio, kurie jam patardavo atlikti išpažintį arba nuo jos atkalbinėdavo; jis turėjo dėtis su vienu iš jų; lygiai taip pat jis turėdavo rinktis angelą arba velnią[5] duodamas priesaiką teisme. Galiausiai įsigalėjo pakto[6] (sutarties) vaizdinys: taip siekta regimu būdu pavaizduoti sąjungą su Dievu arba velniu. Kaip tikintis krikščionis krikšto metu (taip pat ir gaudamas kitus sakramentus) sudarydavo sąjungą su Dievu, taip nedorėlis savo sielą sutartimi su velniu pažadėdavo pragarui. Čia vis labiau buvo iškeliamas žmogaus aktyvumas: jis pats ieškodavo velnio, norėdamas sudaryti su juo sutartį, kurios dėka įgytų valdžią ir turtus žemėje. Šitie velnio sąjungininkai[7], antai garsusis daktaras Faustas, taip pat (arba pirmiausia) eretikai[8], norėjo sukurti naują piktosios

dvasios bažnyčią, tad iš pat pradžių buvo blogi savaime, nes norėjo atsimesti nuo Dievo ir susivienyti su nelabuoju. Kraštutinis atvejis buvo ragana[9], kuri ne tik eretiškai neigdavo Dievą ir išniekindavo šventuosius sakramentus, – visa tai yra mirtina nuodėmė Dievo didybės atžvilgiu, – bet ir kaip velnio sugulovė jungdavosi su demonu kūniškai, lytiškai. Tiesą sakant, sutarties su velniu vaizdinys nevaidino itin didelio vaidmens. Svarbiausias dalykas buvo vidinis atsimetimas nuo Dievo, taigi nuodėminga valia bei pažiūros, t. y. bekūnė, tik dvasinė siela, kuri dėl to irgi buvo pasmerkta.

„Karaliaus kūnas" bei tvarkingo kūno samprata irgi užleido vietą minėtai žmogaus kūno (dabar korpuso) ir sielos perskyrai. Vis svarbesnė darėsi dvasia, kurios pripildytas karalius realizavo savo valdžią, taigi savo teisingą tikėjimą, tad konflikto su Bažnyčia nebuvo galima išvengti. Dėl to valdovui reikėjo išplėsti savo kūną, kuriuo jis galėtų disponuoti bei paremti savo veiksmus – pagal jo valią funkcionavusį valdžios aparatą. Šis kūnas veikė pagal taisykles, kurių valdovui tekdavo įvesti vis daugiau, pagal įstatymus, bet visų pirma pagal *Corpus Iuris Civilis* (533–534)[10], XII šimtmetyje perimtą imperatorių laikų romėnų teisę. Žinia, ši (anuomet pažangi ir moderni) taisyklių sistema negalėjo funkcionuoti be kvalifikuotų juristų. Todėl brandžiaisiais ir vėlyvaisiais Viduramžiais universitetuose pradėta kurti teisės fakultetus, kurie parengdavo metodikos požiūriu išmokslintus juristus, gebėdavusius taikyti romėnų (ir kanonų) teisę[11]; vėliau šie teisininkai paprastai darbuodavosi miestuose ir rūmuose. Netrukus tapo įprasta sudėtingas ir svarbias bylas atiduoti universitetų specialistams[12]. Dėl to pasidarė būtina surašyti ir persiųsti aktus; ir raštijai atsivėrė kelias į teismus. Taip naujasis mokytų juristų luomas perėmė tiesioginį bylų sprendimą, todėl teisėjo ir posėdininko perskyra prarado reikšmę; galiausiai išsilavinę juristai į savo rankas paėmė visas bylas. Disponuodamas naująja taisyklių sistema ir naujuoju teisingumo štabu[13], valdovas valdė dirbtinį ir sudvasintą (t. y. mąstomą), tačiau juoba veiksmingesnį kūną.

„Iškūnijimas" buvo nuosekliai vykdomas toliau. Dabar svarbiausia buvo ne fizinė jėga ir dalyvavimas, o juridinio argumento jėga. Lemiamą vaidmenį vaidino ne fiziškai, prievarta sugriauta taika, o tame sugriovime glūdintis sumanytosios ir juristų tekstuose aprašytosios tvarkos pažeidimas. Tvarka privalėjo būti dvasiškai saugoma ir užtikrinama sielose, turėjo būti įkalta į galvą. Teisė turėjo būti mąstoma, turėjo būti galima mąstyti kaip įstatymiška formuluotė, kaip įstatymas kiekvienam

mąstančiajam. Todėl teisė jau nebebuvo iš anksto nustatyta kaip Kūrimo tvarkos dalis. Kaip ir visa kita pasaulyje, ji turėjo būti žmogaus dvasios suvokta, apmąstyta, dvasiniu būdu padaryta ir taip įvesta (pozityvuota)[14]. Taip įvesti teisę ir galėti ją taikyti kaip įstatymą privalėjo juristai, kurie būdavo išmokę griežtos įstatymų aiškinimo metodikos. Bet kuriai problemai turėjo būti taikoma juridinė teisinė logika.

Šios raidos provaizdis tikriausiai buvo miestas[15]. Iš pat pradžių jame buvo neįmanoma jokia natūraliai išaugusi, savaime gyvuojanti tvarka. Miestelėnai vienas kitam buvo svetimi, kilę iš skirtingų gyvenimo ir teisės sferų, įsijungdami į miesto visuomenę, jie gaudavo naują pradžią, nes praeitis niekam neturėjo rūpėti („Miesto oras išlaisvina“). Tad tarpusavio ryšiai galėjo būti grindžiami tik abipusiu susitarimu, būtent kasmet priesaika patvirtinama piliečių sutartimi[16], kuria drauge būdavo paskiriama vyresnybė. Taip pat (pirmiausia) miestelėnai turėdavo prisiekti, kad nenaudos prievartos ir paklus miesto teismui bei miesto įstaigoms, visų pirma tarybai, o tai reiškė, kad jie sutinka pripažinti tarybos kompetenciją bendrus reikalus reguliuoti nutarimais / laisvos valios pasirinkimais[17] ir pastaruosius prireikus įgyvendinti net prievarta, o tai galėjo vesti į naujus, griežtesnius, modernius procesus.

2. Šių naujų procesų susiformavimą neišvengiamai sąlygojo nauja žmonių aktyvumo samprata: nusikaltimas užgaudavo Dievą, dėl to privalėjo būti nubaustas. Tam buvo būtina rasti nusikaltėlį ir priversti jį prisipažinti padarius nusikaltimą. Taip iš pradžių bažnytinėje, vėliau ir pasaulietinėje sferoje susiformavo inkvizicijos procesas[18]; kilus įtarimui – pakakdavo paskalos – būdavo pradedamas oficialus tyrimas ir bandoma išaiškinti įtartiną asmenį. Ieškovas (arba nukentėjusysis) ne(be)buvo reikalingas, nusikaltimo tyrimą pradėdavo pati įstaiga, nes juk tuo buvo interesuoti visi. Pakakdavo dviejų patikimų liudytojų, kurie vienodai įkaltindavo nusikaltėlį, kad nuosprendį be vargo būtų galima pagrįsti: „Dviejų liudytojų lūpomis byloja tiesa“[19]. Tačiau jei šiuo būdu įrodyti nusikaltimą nebūdavo galima, įtariamasis pats turėdavo prisipažinti, nes prisipažinimas yra „visų įrodymo priemonių karalienė“[20]. Jį būdavo galima išgauti tik kankinimais – suprantama, jei nestigdavo netiesioginių įkalčių, kurie, teisės žinovų nuomone, darė leistiną kankinimų naudojimą. Blogio sunaikinimas buvo gėrio (at)kūrimas. Tam iš pradžių buvo būtina pažinti blogį, tai yra piktąją valią. Kūnas neišvengiamai stokodavo tokių požymių, jų nebūdavo galima rasti net ieškant raganų ženklų

arba panaudojant senuosius, su kūnu susijusius ordalijos elementus („raganų maudynę")[21]. Tik pats individas galėjo prisipažinti turįs piktąją valią (ji buvo jo giliausia vidujybė) ir ją išduoti: per išpažintį ir/arba viešai prisipažindamas kaltę; po to jam būdavo taikomos atpildo priemonės, visų pirma garbės atėmimas iš kaltinamojo, kuris turėjo žemintis kitų akivaizdoje tol, kol išpirks savo kaltę ir jam bus atleista. Bet dažnai individas ir toliau likdavo blogio valioje, todėl neprisipažindavo esąs kaltas, o apsimetinėdavo, meluodavo, dumdavo akis, jog esąs padorus. Tad kaip buvo galima demaskuoti tokį blogą žmogų ir priversti jį pripažinti savo kaltę, o sykiu atsiversti – atsižadėti sutarties su velniu, nes jis galų gale turėjo žengti žingsnį į laisvę, nes tik šis atsigręžimas į laisvę galėjo reikšti tikrą atgailą? Buvo apsiribojama blogais poelgiais, išoriniais, iš piktos valios padarytais prasikaltimais, nes paprastai būdavo įvairių nuorodų į tai, kad nusikaltimas buvo padarytas, liudijimų, įtarimą keliančių aplinkybių. Įtarimas turėjo būti patvirtintas, o patvirtinimą buvo galima išgauti tik prisipažinimu. Bet kaip tik jo nebebuvo galima išgauti prievarta: valia buvo laisva[22]. Tačiau kankinant įtariamąjį buvo galima bent jau išmušti neigimo (t. y. melavimo, kuris pats buvo blogis) pagrindą. Juk žmogus buvo susidėjęs su velniu, kad patenkintų geidulius ir pasiektų kūniškų tikslų. Todėl kaltinimų skausmas velnio sandėrininką turėjo atvesti į protą. Velnias negalėjo įvykdyti savo sutarties; taip paaiškėdavo, kad jis yra melagis ir apgavikas, koks iš tiesų ir buvo. Taip skausmai kankinamąjį išvaduodavo nuo ryšių su velniu, jam nebereikėdavo dalyvauti blogyje, jis būdavo laisvas ir galėdavo prisipažinti bei atsiversti. Dėl to prisipažinti reikėdavo viešai, ne kankinimų metu.

Šitaip kankinimai tapo metodiško tiesos kūrimo priemone[23]: nebuvo galima kankinti primityviai, sadistiškai, irzliai; tą darbą blaiviu protu turėjo atlikti specialistas (budelis), kuris iš patirties privalėjo žinoti, kada įtariamasis jau parengtas prisipažinti, jog padarė nusikaltimą, o kada prisipažindavo bet ką, kad tik išvengtų skausmo. Pagal šią koncepciją kankinimai buvo tvarkingas ir teisinis procesas. Griežtos sąlygos, kurias jų panaudojimui kėlė *Constitutio Criminalis Carolina* – 1532 m. imperatoriaus Karolio V konstitucija, aiškiai rodo pastangas metodiškai išgauti tiesą. Tiktai tikras nusikaltėlis turėjo būti verčiamas prisipažinti nusikaltęs. Nes tiktai tikro nusikaltėlio egzekucija galėjo sušvelninti įžeisto Dievo rūstybę. Aišku, būtina pripažinti, kad visų pirma raganų procesuose ir politinėse baudžiamosiose bylose kankinimai viršydavo visas juridines normas. Taip jie ne vienam tapo įtartini, nes būtent raganų nuo-

dėmklausių patirtis, pirmiausia 1631 m. išleidusio sukrečiančią knygą Friedricho von Spee, *Cautio Criminalis*[24], demaskuoja visas tiesos išgavimo pretenzijas. Tačiau dėl minėtos įrodymų spragos (Dievo teismams sunykus), nesant dviejų liudytojų, kaip įrodymas buvo reikalingas prisipažinimas. Dėl to dar ilgai, bent jau principiniais atvejais, buvo naudojami kankinimai, o krašto įstatymai numatydavo vis tikslesnes ir labiau ribojančias jų patikimumo ir vykdymo taisykles. 1768 m. Austrijos baudžiamajame kodekse *Constitutio Criminalis Theresiana*, sekant šia tendencija ir siekiant tikslo, kankinimų eiga netgi buvo iliustruota[25]. Kankinimų bandyta iš viso atsisakyti, antai buvo leidžiama skirti bausmes dėl įtarimo, kai kaltinamasis buvo (švelniau) baudžiamas, net jei ir neprisipažindavo, nors įtarimas nebūdavo pašalintas. Galutinai – ir formaliai – kankinimų atsisakyta tik įvedus laisvą įrodymų įvertinimą bei įrodymą netiesioginiais įkalčiais, todėl nebebuvo būtina išgauti prisipažinimą kankinimais; šiuo požiūriu didelę įtaką padarė Švietimas ir Didžioji Prancūzijos revoliucija. 1740 m. Prūsijoje Frydrichas Didysis apribojo kankinimus, leisdamas juos naudoti tik nusikaltimų prieš sostą, krašto išdavimo ir kvalifikuotos žmogžudystės atvejais; 1754 m. jie buvo visiškai panaikinti. Kitos vokiečių valstybės pamažu pasekė Prūsijos pavyzdžiu, pvz., Bavarija 1806 m. Paskiausiai Vokietijoje jie buvo uždrausti 1831 m. Badene. Suprantama, jie buvo ir tebėra toliau praktikuojami, bet jau nelegaliai ir už įstatymo ribų. Tokia permaina, kai teisės ir visuomenės šimtmečius pripažintas procesas išstumiamas į neteisėtų dalykų sferą, yra vienas iš aiškiausių požymių, rodančių, jog baigėsi viena mentaliteto istorijos epocha.

3. Laisvės įsisąmoninimas atnešė naują nusikaltėlio ir jo traktavimo supratimą. Jei nusikaltimas buvo pagrįstas atsivėrimu blogiui, tai šitas apsisprendimas galėjo vykti ir priešinga kryptimi; dar daugiau, atgailaudamas nusikaltėlis galėjo bandyti ištaisyti savo kaltę. Jis galėjo prisipažinti nusikaltęs, viešai apgailėti savo paklydimą ir prisiimti bausmę kaip atsakomybę. Pavyzdingai elgdamasis proceso, ypač egzekucijos metu, jis laimėdavo kaltės išpirkimą ir satisfakciją.

Dėl to pasikeitė ir mirties bausmė. Iš pradžių ji reiškė blogo žmogaus, bent jau blogo jo kūno, sunaikinimą, o dabar ji buvo sankcija, kuri buvo skiriama (ar bent jau galėjo būti skiriama) paties atgailaujančio, kaltę išpirkti trokštančio nusikaltėlio labui. Kentėdamas skausmus kankinimų, o vėliau egzekucijos metu, jis įnešdavo savo indėlį į susitaikymą su

nusikaltimo įžeistu Dievu ir taip užsitarnaudavo amžinąjį gyvenimą Dievo malonėje[26]. Nors mums sunku perprasti tokią sampratą, vis dėlto turime pripažinti, kad tam tikru aspektu tokia mirties bausmė buvo „socializacijos bausmė“ dėl amžinojo bendrabūvio po Paskutinio teismo. Todėl ir tokiam „gražiai“ mirusiajam buvo suteikiama amžinojo poilsio vieta kapinėse (t. y. pašventintoje žemėje), buvo leidžiama aukoti mišias už jo vėlę, jo atminimui buvo statomi kryžiai ir kiek įmanoma paskutinėmis valandomis buvo stengiamasi rūpintis pasmerktuoju ir parengti jį garbingai mirčiai[27]. Dvasininkas laikydavo prieš nukirsdinamąjį kryžių, su juo melsdavosi iki paskutinės akimirkos; susirinkusieji dažnai giedodavo dvasią palaikančias giesmes, drąsindavo jį. Galbūt iš šių motyvų yra kilęs ir paskutinių mirtininko pietų[28] paprotys.

Bet taip pamažu vis labiau buvo įsisąmoninamas bažnytinės ir pasaulietinės sferos skirtumas. Kūrimo tvarkos požiūriu – kuri, kaip teisinė tvarka, saistė ir bendrabūvį – iš pradžių buvo neįmanoma skirti „Bažnyčią“ ir „valstybę“. Ir viena, ir kita buvo krikščioniškai gyvenančių žmonių sutvarkymas; joms abiem buvo būdingi teisiniai santykiai, teisiniai procesai, sankcijos ir jų vykdymas. Bažnyčios susitvarkymas: vyskupai, kunigai, bažnytinis teismas, Susirinkimai, vyriausioji galva – popiežius ilgą laiką buvo daug efektyvesnė „valstybė“[29]; daugybė modernių „išradimų“ (antai valdininkai, inkvizicijos procesai, leidimas naudoti kankinimus) atsirado bažnytinėje sferoje, kuriai, šiaip ar taip, nuo seno priklausė apsišvietę žmonės. Bažnytinės teisės mokslas sukūrė sąlygas romėnų teisės perėmimui. Baudžiamoji teisė iš kanonų teisės perėmė eksperimentą, kaltės principą, nusikalstamumo ir dalyvavimo nusikaltime sąvokas, taip pat netiesioginių, kankinimais išgautų įkalčių teoriją ir t. t. Raganų sąvoka, bent jau ta forma, kuri buvo svarbi teismui, dažniausiai irgi buvo mokytų teoretikų produktas.

4. Nuo ginčo dėl investitūros laikų skirtumas tarp Bažnyčios ir valstybės nusakomas vis tiksliau[30]. Ne be priežasties ir šios raidos ištakos yra miestai, jų racionalesnis svetimų žmonių sambūvio organizavimas. Daugelis krikščionių (juos lavino ir mokykla) vadovavosi Evangelija bei senosios Bažnyčios idealais ir stengėsi ja sekti. Tik prisiminkime elgetaujančius ordinus, kurie gerokai buvo panašūs į eretikus ir bent jau turto požiūriu suskaldė Bažnyčią. Išorinei oficialiosios Bažnyčios prabangai buvo priešinamas tylus, turtingas vidinis neturto gyvenimas. Šį susitelkimo ties vidiniu gyvenimu procesą Bažnyčioje lydėjo lėta priešingo

pobūdžio raida – išoriniu piliečių sambūviu apsiribojančios valstybės formavimasis.

Į akis krito elgesio su pasmerktuoju myriop skirtumas. Kunigas lydėdavo nuteistąjį, suteikdavo jam išrišimą ir žadėdavo amžinąjį gyvenimą drauge (ir kaip tik) su tais, kurie dabar rengėsi nužudyti. Net raganų nebuvo galima atskirti nuo Bažnyčios. Pasak XII a. dogma paskelbto skaistyklos[31] mokslo, būsiąs išgelbėtas net nuodėmėje miręs žmogus; iš dalies dar buvo pripažįstama galimybė net po mirties gauti atleidimą Dievo, kuris, šv. Mykolo padedamas, iš velnio galėjo atimti netgi jo jau pasigriebtą sielą[32]. Raštais apie „ars moriendi" siekta paremti pasitikėjimo dangaus palaima (bent jau perėjus laiko požiūriu neamžiną skaistyklą) kupiną mirtį. Tad ir bjauriausias nusikaltėlis buvo mylėtinas brolis Kristuje. Laikai, kai Dante dar galėjo suskaičiuoti visus, kas sėdėjo pragare, jau buvo praėję. Kodėl gi negalėjo būti išgelbėtas ir (netgi) Judas?[33] O valstybė atimdavo pasmerktojo gyvybę remdamasi savo pačios įvesta ir vykdoma teise, bet ne dėl nežabotos, aistringos neapykantos, nebe primityviai ir agresyviai, o blaiviu, griežtu, sykiu negailestingu (beširdišku) teisingumu. Prie to prisidėjo ir apeliacija į perimtą ir valstybės bendrabūvio pagrindu tapusią romėnų teise. Nors valdovas tebebuvo suvokiamas kaip pilnas Dievo malonės, dabar ją ribojo jo žmogiškoji individualybė ir rangas. Pati jo valstybė save įteisino veikiau juridiškai: užtikrinant ir sukuriant valdinių teisinę tvarką, įstatymais ir jų taikymu teismuose bei įstaigose, kuriuose dirbo mokyti juristai. Svarbiausia buvo ramybė ir tvarka, jas, t. y. teisinę taikos tvarką, nuolat mėginta įvesti (pirmiausia religinės suirutės apimtoje Anglijoje bei likusioje Europoje). Buvo būtinas stiprus suverenas, kuris galingu savo valstybės aparatu būtų galėjęs kurti ir apsaugoti šią būklę. Jo atžvilgiu žmonės buvo ir galėjo būti tik valdiniai[34].

Šitos valstybinės teisės praktikos simboliu tapo Justicija[35]: rimtaveidė mergelė, nešališka (dėl to užrištomis akimis) ir nenuolaidi; jai svetimas bet koks gailestingumas; rankoje ji laikė valdžios rykščių ryšelį ar net mirtį nešantį kalaviją. Dažnai ji vaizduojama apkabinusi skaisčiąją *Pax* (ramybę); taip išreiškiamas šios bausmės praktikos dėka sukurtas taikos būvis[36]. Šalia esantis gausybės ragas rodo gerovę, kuri kyla iš bendrų teisės ir taikos (abi yra suvereniõs valdžios produktai) veiksmų[37]. Bažnyčios sferoje tokios justicijos ne(be)buvo. Anksčiau ji buvo vaizduojama kaip Dievo angelas greta kitų *virtutes* (t. y. dangaus jėgų)[38], taip pat tada, kai būdavo sveriamos sielos, tačiau svėrimo procese dar buvo vietos gailestin-

gumui ir malonei, kaip ir Paskutiniame už mūsų nuodėmes mirusio Jėzaus Kristaus teisme[39]. „Teisingumas“ visada apimdavo ir kilnumą, didžiadvasiškumą, gailestingumą. Argi Kristus ne iš meilės mūsų nuodėmėms paaukojo savo gyvybę? Sekdamas jo pavyzdžiu, ir karalius krikščionis savo karališkajame teisme praktikavo *aequitas* (teisingumą)[40]; ir šiaip procese nestigo visokių galimos parodyti malonės aktų[41]. Bet dabar naujajai valstybei buvo būtinas aparatas, kuris veiktų pagal įstatymus, padedant metodiškai argumentuojantiems juristams. Čia malonei nebebuvo vietos, čia sprendė tik skaičiuojantis (ir apskaičiuojamas) protas.

Ši nauja teisės samprata turėjo padaryti atgalinę įtaką ir Paskutinio teismo teisėjo vaizdiniui bei įpiršti baimę keliančią išvadą, kad, drauge su laisvės suvokimu įsitvirtinus žmogaus nuodėmingumo sampratai, Kristus vis labiau turėjo virsti baudžiančiu ir smerkiančiu Dievu[42]. Todėl Viduramžių pabaigoje suintensyvėjo gailestingosios Motinos Marijos garbinimas; ji dažnai buvo suvokiama kaip savotiškas griežtojo Sūnaus antipodas ar bent užtarėja, kuri, parodžiusi Sūnui jį išmaitinusią krūtinę, galėjo sušvelninti nuosprendį[43]. Bet kaip buvo galima tapatinti iš meilės ant kryžiaus mirusį ir šį Senojo Testamento baudžiantį Dievą? Dievybė buvo padalyta į baudžiamąją ir gailestingąją instancijas: Kristus, kaip Rūpintojėlis, rodė savo žaizdas Kristui, pasaulio teisėjui, (kuris dažnai buvo vaizduojamas kaip Tėvas) ir taip (veikdamas išvien su Marija ir kitais šventaisiais užtarėjais) išprašydavo švelnesnį nuosprendį[44].

Pirmiausia minėtą problemą paaštrino „Dievo dukterų ginčo“[45] vaizdinys. Buvo remiamasi *Ps* 85, 11, kurioje sakoma: „Susitiks ten Gailestingumas ir Ištikimybė, pasibučiuos Taika su Teisybe“. Viduramžiai vartojo lotyniškus žodžius *misericordia, veritas, justitia* ir *pax* ir šitą ketvertą suvokė kaip šventas dorybes, kaip Dievo dukteris, taigi kaip paties Dievo savybes: gailestingumą, tiesą (tiesumą), teisingumą, ramybę (taikingumą). Šitas keturių seserų susitikimas ir pasibučiavimas buvo suprantamas kaip susitaikymas, o tai reiškė, jog anksčiau būta jų ginčo. Būtent teisingumas ir tiesa pasisakė už nuodėmingo žmogaus pasmerkimą (ir taip parėmė velnio skundą prieš Adomą ir Ievą). Gailestingumas ir taika prašė išgelbėti ir atleisti. Kaip turėjo būti išspręstas šis ginčas, jeigu jo šaknys buvo pačiame Dieve? Sprendimas galėjo būti tik toks: Trejybė yra diferencijuota dievybė. Sūnus ryžosi tapti žmogumi ir numirti už žmonijos nuodėmes, kad taip sutaikytų ją su Dievu meilės dvasios vienybėje.

Taip susitaikė ir keturios seserys. Nesigilinsime į šią teologinę problemą, tik nurodysime Reformacijos rastą jos sprendimą[46]. Žmogaus san-

tykis su Dievu (ir su šėtonu) negali būti suprantamas kaip teisinis santykis. Krikštas nėra sutartis, o nusikaltėlis nesudaro sutarties su velniu. Taigi ir pragaras negali, – kaip aiškinta plačiai paplitusiuose belialiniuose [Belialas (Beliaras) – taip Šventajame Rašte vadinamas šėtonas. – *Red. past.*] tekstuose[47], iš kurių pradedantieji juristai mokėsi vesti procesą, – bylinėtis su Dievu dėl žmonijos. Jei būtų svarbu tik teisingumas, tai tikriausiai kiekvienas žmogus būtų pasmerktas. Tačiau krikščionių Dievas savo mirties auka šį teisingumą panaikino (kadangi jis vykdo įstatymą): jis yra meilės ir gailestingumo Dievas, kuriam rūpi žmonių išgelbėjimas. Šiuo Dievu privalo sekti Bažnyčia kaip tikinčiųjų bendruomenė, ir tai ji gali todėl, kad valstybė atsigręžia į išorinę bendrabūvio sferą ir jai atsideda; šiuo požiūriu ją galima palyginti su Senojo Testamento Dievu, kurio Dekalogas tapo baudžiamųjų įstatymų pagrindu[48], tik dabar ji apsiriboja išoriniais poelgiais.

5. Dėl valstybės, kaip grynai pasaulietinės sferos, apsiribojimo išoriniais bendrabūvio žemėje reikalais turėjo pasikeisti ir baudžiamosios teisės prasmė. Iš pat pradžių abejonių kėlė noras egzekuciją traktuoti kaip išankstinį nuodėmės kaltės išpirkimą, nes taip valstybė būdavo subordinuojama bažnytinei sferai. Tikrai nuoseklus žingsnis galėjo būti tik visiškas valstybės ir jos teisės redukavimas į išorinius žmonių santykius, t. y. į jų (veiksmus) poelgius.

Todėl valstybė neimdavo domėn vidinės nusikaltėlio kaltės, jo valios, kuri nepaisydavo, kad žmogus pašauktas gėriui. Tiesą sakant, kaip ji galėjo atsižvelgti į tuos dalykus, jei disponavo prievartine teise ir prievartiniu procesu, kurie negalėjo pasiekti valios vidinės laisvės, kurie turėjo reikalą tik su kūnu?[49] Todėl valstybė ir jos teisė turėjo apsiriboti fizinį poveikį darančiais ir žeidžiančiais išoriniais veiksmais, kurie žmonių sambūviui darydavo tokią žalą ir jį taip pakirsdavo, kad jų nebuvo galima toleruoti. Įskundimas, kaltinimas, byla galėjo liesti tik poelgį, tas pat pasakytina ir apie bausmę. Egzekucija irgi buvo susijusi tik su poelgiu. Jis turėjo būti sunaikintas, likviduotas, pašalintas. Todėl nusikaltimą bandyta pavaizduoti regimu būdu baudžiamojo kūne: nuteistajam myriop būdavo pririšami nusikaltimo įrankiai arba grobio dalis. Pati bausmė turėjo atspindėti nusikaltimą ir t. t. Suprantama, kaip piktos valios apraiška, nusikaltimas niekada negalėjo būti padarytas (ir būti) suvokiamas juslėmis. Tikrasis blogis buvo nejuslinis (tik dvasinis). Tačiau šis nejuslinis blogis galėjo būti papasakotas, ir tokia buvo prisipažinimo

viešo skaitymo prasmė, kai nusikaltėlis ne tik prisipažindavo savo kaltę, bet ir pavaizduodavo savo piktadarybės istoriją. Šiuo skaitymo aktu nusikaltimo blogis būdavo pririšamas prie pasmerktojo. Šiuo viešu aktu jis pats tapdavo paties savo nusikaltimo suasmeninimu, įsišaknydavo jame ir taip prarasdavo savo laisvę. Nusikaltimo ne-žmoniškumas įimdavo nusikaltėlį. Taigi blogam darbui įkvėpdavo gyvybę nusikaltėlio kūnas, bet ne kaip žmogaus kūnas, o kaip prisipažinimo skaitymu nusikaltėlio kūnui įspausta žymė[50]. Dabar valstybė nužudydavo ne žmogų, o kūną, kuris buvo nusikaltimas. Taip būdavo sunaikinamas pats įsikūnijęs nusikaltimas.

Taip būdavo įkūnijama nusikaltimo esmė, tai, kas privalėjo būti sunaikinta, būtent nusikaltėlio įvykdytas neteisingumas. Mirtimi buvo baudžiamas neteisingumas, kuris tokiu būdu būdavo sunaikinamas, todėl vėl būdavo atkuriamas teisingumas, teisinė tvarka. Nubaustojo mirtimi kūnas buvo tas objektas, kuriame šis atpildas, t. y. neteisingumo sunaikinimas teisingumo atkūrimu, įgydavo regimą pavidalą, tapdavo suvokiamas juslėmis. Pats pasmerktojo kūnas buvo „teisės teatro" scena[51]. Todėl bausmė turėjo būti taip inscenizuota, kad toji teisinė prasmė taptų akivaizdi; tai buvo akimis regima prasmė, apie kurią anksčiau kalbėjome[52]. Žmogaus kankinimas tam reikalui mažiau tiko, nes vis dėlto teisė buvo racionaliai apgalvota tvarka, jos nebuvo galima paversti instinktyviu srautu. Žinia, pasmerktojo pažeminimas buvo būtinas. Jis būdavo ganėtinai pažeminamas tuo, kad laikytas tik kūnu, galbūt ir tuo, kad, gėdingai apnuogintas, tapdavo svetimų žmonių stebėjimo objektu. Tačiau jį žemino ir prisipažinimas, kuris iškeldavo į viešumą jo vidų ir šiuo atžvilgiu buvo tik kankinant patirto pažeminimo tąsa. Pati mirties bausmė gražiu, jaudinančiu, tvarkingu, menišku nužudymo aktu, kuris nusikaltėlio nevertė kentėti, privalėjo padaryti įtikinamą teisės teatrą. Tam geriausiai tiko galvos nukirsdinimas, aišku, tik tada, jei tai „kaip reikiant" pavykdavo, todėl buvo konstruojamos specialios mašinos (pvz., giljotina)[53]. „Tikriausiai nėra jokio kito žudymo instrumento, kuriame taip būtų suderinti žmoniškumo ir įstatymo reikalavimai", – rašė Proudhonas[54].

Teisės teatras turėjo įtikinti žmones, kad ši teisė (t. y. valstybės įvesta ir jos vykdoma teisė) yra būtina ir prasminga. Visų pirma piktadario nužudymas neturėjo gąsdinti; kur kas svarbiau buvo tai, kad egzekucijoje dalyvaudavo valstybinę prievartą įkūnijančios jėgos (kariuomenė ir policija). Egzekucija turėjo sustiprinti ir paremti įstatymų besilaikančių

gyventojų, t. y. „geriečių“, dorumą (ir valstybiškumą)[55]. Inscenizacija buvo skirta jiems. Jie nuspręsdavo, kokie dalykai yra teisės spektaklis (t. y. vaizdavimas teisės teatre ir vaizdavimas kaip teisės teatras), o kokie jau virto valstybiniu neteisėtumu. Jie klausdavo, ar atpildo akivaizdumui – viešam neteisingumo sunaikinimui teisingumo atkūrimu – tikrai buvo būtina bausti žmogų mirtimi ir ar tai nebuvo praėjusių laikų recidyvas, dėl to laikytinas barbarišku, nehumanišku, net neteisėtu dalyku.

6. Šita raida nesibaigė ir dabar; pažangos ir atkryčio bangos veja viena kitą. Istorija neteka tiesia vaga, o ką jau sakyti, kai norima atsisakyti istorijos vertinimo tik nacionaliniu požiūriu. Antai kokį svarbų vaidmenį suvaidino religiniai karai Anglijoje, – jie sukėlė tokį pavojų laisvei, kad buvo sumanyta ir įgyvendinta nauja valstybės be religijos koncepcija; kokią didelę įtaką padarė Prancūzijos revoliucija, jos laisvės patosas Europos žmogaus teisių koncepcijos susiformavimui! Tačiau savo darbe mes negalime smulkiai atkurti šių įvykių eigos. Tik apie mirties bausmę pasakytina, kad dabartinis europinis mentalitetas valstybei nepripažįsta teisės nužudyti nusikaltėlį[56]. Valstybės veiksmai turi būti nukreipti į laisvų santykių galimybės ir su (buvusiu) nusikaltėliu sudarymą, todėl ir įkalinimas iki gyvos galvos bei ištrėmimas negali būti teisėti. Tik toks bausmės vykdymas, kurio uždavinys – įkalintam nusikaltėliui suteikti galimybę pradėti naują gyvenimą (auklėjimu, profesiniu mokymu, išmokant sau pačiam padėti ir t. t.) gali būti suderinamas su šiuo neišvengiamu valstybės redukavimu. Tam psichologija – šiuolaikinis sielos mokslas (psichologija sielą deda prieš save kaip objektą – tai galima palyginti su kūnu, tačiau šiuo atveju kūnas siejamas su vidiniu gyvenimu ir pastaruoju apsiribojama) ir tiria analizės metodais, todėl turi būti skiriama nuo tikrojo subjekto, kurį būtų galima pavadinti „Aš“, „savimone“, „tapatumu“ arba senamadiškai „dvasia“[57] – privalo nubrėžti psichinio gydymo gaires.

Dabar kalbama apie „socialinę teisinę valstybę“; turima galvoje valstybė, kuri išorinį žmonių sambūvį aprėpiančia teise (konstitucija ir įstatymai) savo piliečiams siekia suteikti ir užtikrinti laisvę, lygybę ir savarankiškumą – tą Immanuelio Kanto politinėje filosofijoje įvardytą triadą[58]. Jos pagrindas yra kiekvieno žmogaus orumo pripažinimas, kuris reiškiasi ir religijos laisvės teisės pripažinimu. Ši vidinė individo nuostata galutinių savo egzistencijos klausimų atžvilgiu valstybei ir jos teisei nerūpi.

Socialinės teisinės valstybės pagrindas taip pat yra teisės į sąžinės laisvę pripažinimas. Šia sąvoka įvardijama ne (tik) religinė sąžinė, bet (taip

pat ir visų pirma) apsisprendimas, kaip elgtis konkrečiu atveju. Savo sąžinėje[59] individas atranda savo tikrąją egzistenciją ir individualybę, būtent todėl neįmanoma savivalė. Tačiau lygiai taip pat šie dalykai turi būti kliūtis, neleidžianti tam pagrindiniam apsisprendimui nustatyti išorinius kriterijus (kuriuos teisė būtinai privalo nustatyti santykių reguliavimui). Savo sąžinėje kiekvienas žmogus pats atsakingas už savo teisingus ir esmingus poelgius, atsakingas tik sau pačiam, aukščiausiam savo sąžinės teismui, kuriame kalba tik pats individas, aišku, kaip mąstanti ir drauge bendrijoje gyvenanti būtybė. Valstybinė teisė turi pripažinti šią teritoriją, kuriai negalioja teisė[60], ir atsisakyti vertinti sąžinės sprendimą (nei kaip teisėtą, nei kaip prieštaraujantį teisei). Kokia svarbi būtų ši įžvalga, pavyzdžiui, nėštumo nutraukimo per pirmuosius tris mėnesius klausimu. Šioje teisės neliečiamoje teritorijoje individas turi teisę laisvai plėtoti savo asmenybę; šis plėtojimas apima ir jo „nuosavybės" sferą (turtas, namų aplinka, asmeninis, intymus gyvenimas, šeima)[61]. Tik ten, kur paliečiami išoriniai santykiai su kitais asmenimis, kur veiksmais įsibraunama į kito žmogaus teisių sritį, gali ir privalo, vadovaudamasi teise, įsikišti ir valstybė.

Dabar tai mėginama vertinti kaip teisės ir moralės atskyrimą, tarsi išorinę teisę būtų galima apskaičiuoti ir logiškai išvesti tik įstatymais paremtu, taigi įstatymus kuriančiu protu. Tačiau ši socialinė teisinė valstybė gali tapti realybe tik tada, jei ją palaiko žmonės, kurie susisaisto su jos prielaidomis – žmogaus orumu, sąžinės laisve, religijos laisve, neteisine erdve kaip asmenybės plėtojimo teise – ir tai padaro savo sąžinėje, iš vidinio įsitikinimo (o ne aplinkybių, būtinybės verčiami ar iš išskaičiavimo). Šiaip ar taip, tie dalykai negali būti sąlygojami išorinių priežasčių ar bent jau jos nėra svarbiausios; vis dėlto kai kurie argumentai – pvz., kuo didesnio žmonių skaičiaus kuo didesnė laimė, visuotinis labas, svarbiausių interesų tenkinimas (paisant galimų interesų) – gali būti svarbūs svarstant teisės įpareigojančio pobūdžio (įstatymų „teisėtumo") klausimą. Galutinė priežastis, dėl kurios priimamos socialinės teisinės valstybės sąlygos, gali būti tik vidinis įsitikinimas – taigi „moralumas" (Kanto vartota reikšme, o ne atodaira į išorines aplinkybes, taigi „legalumas", kuriam, pvz., priskiriama baimės motyvacija arba laimės siekimas); jis yra susijęs su pagarba kito (visų kitų) orumui, jį gaivina suvokimas, kad įsipareigojama kiekvieną žmogų pripažinti kaip apsisprendžiančią sąžinę. Iš tokio įsitikinimo kyla nuostata, jog būtina priimti ir toliau puoselėti papročius, kuriuose skleidžiasi ši dvasia, taigi „gerus papročius", pvz.,

„ištikimybę ir tikėjimą“ ir t. t. Tik tokie „dorovingi“ žmonės gali sukurti tikrą, gyvą socialinę teisinę valstybę, sukurti ne įstatymais, bet dirbdami (būtent dirbdami) įstatymų leidėjais parlamentuose (kaip „citoyen“), dėl to tik parlamentinė respublika šiandien gali būti tikra valstybė[62], – arba kaip nariai Konstitucinio teismo, kuris valstybės aktus (nuo valdymo ir teisėtvarkos iki įstatymų leidybos) matuoja pagrindinėmis teisingumo vertybėmis (pirmiausia žmogaus orumu ir pagrindinėmis žmogaus teisėmis) ir, jomis remdamasis, vertina. Tik tokia prasme „doravinga“ valstybė[63] gali būti tikra socialinė teisinė valstybė. Tokios valstybės gyvenime moralė ir teisė, etika ir teisės mokslas, sąžinė ir teorinis protas būtų nesuplakti, bet ir neatskirti, o savo skirtingumu vienas kitą praturtintų.

7. Tokių „dorovingų“ žmonių, kurių veiksmai sukuria tikrąją valstybę (valstybės gyvenimą), negali suformuoti ar pagaminti nei laikas, nei įstatymų leidėjas, todėl, kalbant apie jų reikalingumą, tai kreipimasis į mus visus. Niekas negali užtikrinti sambūvio tikro teisingumo, to, kad sambūvis skleistųsi kaip tikra teisinė valstybė; to neįmanoma laiduoti. Valstybė bet kuriuo metu gali tapti didžiuliu prievartos aparatu, kurio nesustabdys net neteisėti aktai. Mentaliteto istorija tikriausiai turėtų paminėti ir XX a. nacionalsocialistinio režimo bei komunistinių diktatūrų neteisines sistemas[64]. Tai nebuvo nelaimingi atsitikimai gamyboje, jie tik parodo žmogaus laisvę, kuri gali realizuotis ir tokiose sistemose tų, kurie nenorėjo ar dėl tam tikrų priverstinių priežasčių (pvz., dėl kilmės) negalėjo joje dalyvauti, laisvės kaina. Žemėje turėjo būti sukurta amžinoji gėrio, grožio, tiesos, teisingumo karalystė, ir žmogus manė, kad jame glūdi ganėtinai laisvės (ir galios) tiems dalykams įgyvendinti, nes laikė save istorijos viešpačiu. Tokio didingo tikslo akivaizdoje atskiro žmogaus orumas nieko nereiškė. Jį buvo būtina visai įtraukti į bendruomenės organizmą, kuris, veikdamas ypač sklandžiai, atrodė, dirbs optimaliai, todėl šis organizmas (veikiausiai suvokiamas kaip naujas gyvas socialinis kūnas) galų gale pasirodė esąs mechaninis kūnas ir žudymo mašina, o ne laisvė. Visa, kas prie jos buvo nepritaikyta, kas nenorėjo ar negalėjo taikytis, be atodairos būdavo sunaikinama dar ir todėl, kad iš šio griovimo būtų galima pasisemti naujai statybai. Individas buvo niekas, dėsningas veiksmas buvo viskas; šitas ne-žmoniškumas, grynu pavidalu realizuotas Osvencime ir kitur, buvo ir turbūt turėjo būti įvilktas į ideologiją ir sužmogintas: liaudis arba fiureris yra viskas. Tradiciniai garbės, ištikimybės ir priklausomumo idealai be jokio varžymosi buvo naudojami propagandai ir

maskavimui, dėl to prarado bet kokį materialų turinį ir vertę. Todėl teisė, moralė ir religija nesunkiai galėjo žengti koja į koją, teisingiau, susilieti, nes buvo praradusios bet kokį materialų turinį, kad būtų sukurta pasaulėžiūra, kuri buvo redukuota į prigimtį – rasė, kraujas ir žemė, ir dėl to šios sąvokos tapo ideologinėmis formulėmis. Arba kad įsigalėtų pretenduojanti į mokslo vardą istorijos ir revoliucijos teorija, kuri buvo įsitikinusi, jog, sunaikinusi išorinius gamybinius santykius, įstatymais gali sukurti nesusvetimėjusios bendrijos laisvę. Abiem atvejais savivalė ir prievarta dėjosi teise ir valstybe, morale ir tikėjimu. Mes visi turėtume rūpintis, kad ši raida – galinti būti daug spartesnė, negu kai kas būtų linkęs manyti – daugiau nepasikartotų!

IŠNAŠOS

[1] Šis straipsnis glaudžiai susijęs su ankstesniuoju, todėl reiktų skaityti ir vieną, ir kitą. – [2] SCHILD, Leib, 159 ir t. – [3] Žmogaus kūno ir kūno skirtumo klausimu plg. SCHILD, Leib, 148 ir t. – [4] Plg. pav. 227: SCHILD, Gerichtsbarkeit – [5] Plg. pav. 31, 38, 221: SCHILD, Gerichtsbarkeit – [6] H. FEHR, Tod und Teufel im alten Recht: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanische Abteilung (ZRG-GA) 67 (1950), 50 ir t.; J. HANSEN, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter, München 1900, 167 ir t.; S. LEUTENBAUER, Hexerei- und Zaubereidelikt in der Literatur von 1450 bis 1550, Berlin 1972, 39 ir t.; M. SIEFENER, Hexerei im Spiegel der Rechtstheorie, Frankfurt 1992, 36 ir t. – [7] Žr. F. BYLOFF, Der Teufelsbündner, Graz 1926; M. CONRADT/F. HUBY, Die Geschichte vom Doktor Faust, München 1980; L. KRETZENBACHER, Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande, Klagenfurt 1968; G. MAHAL, Faust, Bern 1980 – [8] Žr. L. BAIER, Die große Ketzerei, Berlin 1984; M. ERBSTÖSSER, Ketzer im Mittelalter, Leipzig 1984; J. R. GRIGULEVIC, Ketzer – Hexen – Inquisitoren, Berlin 1980; H. GRUNDMANN, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung, Leipzig/Berlin 1927; L. KOLMER, Ad capiendas vulpes, Bonn 1982; M. D. LAMBERT, Ketzerei im Mittelalter, München 1981; G. ROTTENWÖHRER, Der Katharismus, Bad Honnef 1982; S. SEIDEL MENCHI (Sud.), Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Wolfenbüttel 1992 – [9] Plg. W. BEHRINGER (Sud.), Hexen und Hexenprozesse, München [2]1993. Žr. taip pat SCHILD, Gerichtsbarkeit, 114 ir t. (gausiai iliustruota) – [10] Plg. P. BENDER, Die Rezeption des römischen Rechts im Urteil der deutschen Rechtswissenschaft, Frankfurt 1979; G. DAHM, Zur Rezeption des römisch-italienischen Rechts, Darmstadt 1955; P. KOSCHAKER, Europa und das römische Recht, München [4]1966 – [11] K. H. BURMEISTER, Das Studium des Rechts im Zeitalter des Humanismus im deutschen Rechtsbereich, Wiesbaden 1974; G. KÖBLER, Zur Geschichte der juristischen Ausbildung in Deutschland: Juristenzeitung 1971, 768 ir t.; T. E. MORRISSEY, The Art of Teaching and Learning Law: History of Universities 8 (1989), 27 ir t.; H. PETER, Die juristische Fakultät und ihre Lehrfächer in historischer Sicht: Juristische Schulung 1966, 11 ir t.; D. TAMM, Reformation, Rechtsstudium und Rechtswissenschaft: L. GRANE (Sud.), University and Reformation, Leiden 1981, 63 ir t. – [12] P. LENEL, Scheidung von Richter und Urteilern in der deutschen Gerichtsverfassung seit der Rezeption des fremden

Rechts: ZRG-GA 34 (1913), 440 ir t.; S. LORENZ, Aktenversendung und Hexenprozeß, Frankfurt 1983; C. SCHOTT, Rat und Spruch der Juristenfakultät Freiburg i. Br., Freiburg i. Br. 1965; ST. SUTER, Die Gutachten der Basler Juristenfakultät in Straffällen, Basel 1990 – [13] J. FRIED, Die Entstehung des Juristenstandes im 12. Jahrhundert, Köln 1974; F. HEINEMANN, Der Richter und die Rechtsgelehrten, Düsseldorf 1976; H. LIERMANN, Richter – Schreiber – Advokaten, München 1957; W. TRUSEN, Anfänge des gelehrten Rechts in Deutschland, Wiesbaden 1962; CH. RADDING, The Origins of Medieval Jurisprudence, New Haven 1988 – [14] W. EBEL, Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland, Göttingen 1958; S. GAGNER, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung, Stockholm 1960 – [15] W. EBEL, Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts, Weimar 1958; W. EBEL, Über die rechtsschöpferische Leistung des mittelalterlichen deutschen Bürgertums: Vorträge und Forschungen 11, Stuttgart 1966, 241 ir t.; W. EHBRECHT, Zu Ordnung und Selbstverständnis städtischer Gesellschaft im späten Mittelalter: Blätter f. deutsche Landesgeschichte 110 (1974), 83 ir t.; E. ENNEN, Die europäische Stadt des Mittelalters, Göttingen 1975; C. HAASE (Sud.), Die Stadt des Mittelalters I–III, Darmstadt 1973–78; G. KOCHER, Spätmit-telalterliches städtisches Rechtsleben: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters, Wien 1977, 51 ir t. – [16] EBEL, Bürgereid – [17] W. EBEL, Die Willkür, Göttingen 1953 – [18] Taip pat, H. BIECHTLER, Die geschichtliche Entwicklung des Eröffnungsverfahrens im Strafprozeß, Diss. Marburg 1947; J. EBBERS, Das Offizialverfahren im sächsischen und thü-ringischen Recht des Mittelalters, Diss. Münster 1921; P. FLADE, Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, Leipzig 1902; E. KAUFMANN, Wo kein Kläger, da kein Richter: Juristische Schulung 1961, 182 ir t.; E. KAUFMANN, Inquisitionsprozeß und Öffentlichkeitsprinzip: Ten pat, 250 ir t.; F. MECKBACH, Inquisitionsrichter und Staatsanwalt – ein Vergleich, Diss. Augsburg 1976; E. SCHMIDT, Inquisitionsprozeß und Rezeption. Festschrift f. H. Siber, 1, Leipzig 1941, 97 ir t.; W. SELLERT, Die Bedeutung und Bewertung des Inquisitionsprozesses aus rechtshistorischer Sicht. Festschrift f. H. U. Scupin, Berlin 1983, 161 ir t.; W. TRUSEN, Strafprozeß und Rezeption: P. LANDAU/F.-CH. SCHROEDER, Strafrecht, 29 ir t.; W. TRUSEN, Der Inquisitionsprozeß: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonische Abteilung (ZRG-KA) 105 (1988), 168 ir t.; W. TRUSEN, Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß. Festschrift f. P. Mikat, Berlin 1989, 453 ir t. – [19] A. FOTH, Gelehrtes römisch-kanonisches Recht in deutschen Rechtssprichwörtern, Tübingen 1971, 147 ir t.; L. WINKLER, Deutsches Recht im Spiegel deutscher Sprichwörter, Leipzig 1927, 185 ir t. – [20] G. KLEINHEYER, Zur Rolle des Geständnisses im Strafverfahren des späten Mittelalters. Gedenkschrift f. H. Conrad, Paderborn 1979, 367 ir t. – [21] M. HAMMES, Hexenwahn und Hexenprozesse, Frankfurt ^{2}1977, 118 ir t.; H. v. HENTIG, Über das Indiz der Tränenlosigkeit im Hexenprozeß: Schweizer Zeitschrift für Strafrecht 48 (1934), 368 ir t.; LEUTENBAUER, Zaubereidelikt, 129; SIEFENER, Hexerei, 197 ir t. – [22] J. FRIED, Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300: Historisches Jahrbuch 105 (1985), 388 ir t. – [23] W. SCHILD, Der „entliche Rechtstag“ als das Theater des Rechts: P. LANDAU/F.-CH. SCHROE-DER, Strafrecht, 119 ir t. – [24] H. WAIDER, Spees Auseinandersetzung mit der Tortur in der „Cautio Criminalis“: Jahrbuch des kölnischen Geschichtsvereins 54 (1983), 167 ir t. – [25] Perspausdinta: A. FORKER, Constitutio Criminalis Theresiana, Heidelberg 1986 – [26] SCHILD, Gerichtsbarkeit, 112 ir t.; G. SCHNÜRER, Kirche und Kultur im Mittelalter, II, Paderborn 1926, 217 – [27] Plg. pav. 228–233: SCHILD, Gerichtsbarkeit. „Ars moriendi“ klausimu plg. R. RUDOLF, Ars moriendi, Köln 1957 – [28] W. HEIM, Das Henkersmahl, Diss. Erlangen/Nürnberg 1941; H. v. HENTIG, Vom Ursprung der Henkersmahlzeit,

Tübingen 1958; L. MACKENSEN, Henkersmahlzeit und Johannesminne: ZRG-GA 44 (1924), 318 ir t.; W. SCHILD, Der Scharfrichter läßt bitten – Die Henkersmahlzeit als Ritus der Aussöhnung mit dem Missetäter: U. SCHULTZ, Das Mahl in der Geschichte (spausdinama) – [29] U. EISENHARDT, Die weltliche Gerichtsbarkeit der Offizialate, Köln 1966; L. FROHN, Das Sendgericht zu Aachen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Diss. Münster 1913; J. HASHAGEN, Zur Charakteristik der geistlichen Gerichtsbarkeit vornehmlich im späteren Mittelalter: ZRG-KA 6 (1916), 205 ir t.; P. KIRN, Der mittelalterliche Staat und das geistliche Gericht: ZRG-KA 15 (1926), 162 ir t.; A. M. KOENIGER, Die Sendgerichte in Deutschland, München 1907; K. LEHMANN, Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius; ZRG-KA (1951), 1 ir t.; H. LIERMANN, Das kanonische Recht als Grundlage europäischen Rechtsdenkens: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 6 (1957/58), 37 ir t.; F. MERZBACHER, Das geschichtliche Bild des kirchlichen Richters: Archiv für katholisches Kirchenrecht 129 (1959/60), 369 ir t. – [30] H. BLUMENBERG, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974; E.-W. BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. Festschrift f. E. Forsthoff, Stuttgart 1967, 75 ir t.; H. BÜTTNER, Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens: Das Königtum – seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Lindau 1956, 155 ir t.; DILCHER/STAFF; P. FUNK, Der Einzelne, die Kirche und der Staat im Mittelalter: Hochland 31 (1933/34), 97 ir t.; H. HOFMANN, Die Entstehung des modernen souveränen Staates, Köln 1967; W. MAGER, Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs, Mainz 1968; F. MERZBACHER, Wandlungen des Kirchenbegriffs in Spätmittelalter: ZRG-KA 70 (1953), 274 ir t.; W. NÄF, Frühformen des „modernen Staates" im Spätmittelalter: Historische Zeitschrift 171 (1951), 225 ir t.; G. TELLENBACH, Libertas, Stuttgart 1936 – [31] J. LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984 – [32] Plg. pav. 119: SCHILD, Gott; be to, žr. D. DE CHAPEAUROUGE, Die Rettung der Seele: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 35 (1973), 9 ir t. – [33] P. DINZELBACHER, Judastraditionen, Wien 1977 – [34] W. JUSTUS, Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronik, Köln 1975 – [35] G. FROMMHOLD, Die Idee der Gerechtigkeit in der bildenden Kunst, Greifswald 1925; L. E. VAN HOLK, Justitia, Bild und Sinnbild im 17. Jahrhundert in den Niederlanden: Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde 3 (1981), 155 ir t.; O. R. KISSEL, Justitia, München 1984; SCHILD, Gerechtigkeitsbilder, 86 ir t. – [36] Plg. pav. 209 ir t.: SCHILD, Gerechtigkeitsbilder – [37] R. KROOS, Der Schrein des heiligen Servatius in Maastricht, München 1985, 256 ir t. – [38] Plg. pav. 114: SCHILD, Gott – [39] A. ERLER, „Aequitas" in Sprüchen des Ingelheimer Oberhofes. Festschrift f. G. Kisch, Stuttgart 1955, 53 ir t.; E. GAISSER, Minne und Recht in den Schöffensprüchen des Mittelalters, Diss. Tübingen 1955; H. HATTENHAUER, „Minne und recht" als Ordnungsprinzipien des mittelalterlichen Rechts: ZRG-GA 80 (1963), 325 ir t.; N. HORN, Aequitas in den Lehren des Baldus, Köln 1968; G. KISCH, Die Aequitaslehre des Marsilius von Padua: Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern 1958, 423 ir t. – Plg. pav. 112–114: SCHILD, Gott – [40] E. KAUFMANN, Aequitas iudicium, Frankfurt 1959 – [41] K. BEYERLE, Von der Gnade im deutschen Recht, Göttingen 1910; H. HATTENHAUER, Die Begnadigung im Spiegel der Legende: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 78 (1966), 183 ir t.; C. SCHUE, Das Gnadebitten in Recht, Sage, Dichtung und Kunst: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 40 (1918), 143 ir t. – [42] SCHILD, Gott, 77 ir t.; SCHILD, Bemerkungen zur Ikonologie des Jüngsten Gerichts: Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde 10 (1988), 163 ir t.; R. SCHWARZ, Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981), 526 ir t. – [43] A. S. CAVALLO, The Redemption of Man: Museum of Fine Arts (Boston)

Bulletin 56/306 (1958), 147 ir t.; M. WARNER, Maria – Geburt, Triumph, Niedergang, München 1982 – [44] Plg. pav. 111, 116, 125, 126: SCHILD, Gott. „Išganymo laiptų" klausimu plg. J. AUER, Jesus Christus, Heiland der Welt, Maria, Christi Mutter im Heilsplan Gottes, Regensburg 1988; R. BERLINER, Bemerkungen zu einigen Darstellungen des Erlösers als Schmerzensmann: Das Münster 9 (1956), 97 ir t.; G. BOTT (Sud.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland, Nürnberg 1983; H. LÖFFLER, Ikonographie des Schmerzensmannes, Diss. Berlin 1922; M.-B. WADELL, Fons Pietatis, Göteborg 1969 – [45] C. S. CHEW, The virtues reconciled, Toronto 1947; R. A. KLINEFELTER, The four Daughters of God: Journal of English and Germanic Philology 52 (1953), 90 ir t.; H. KRAFT, Die Bildallegorie der Kreuzigung Christi durch die Tugenden, Diss. Berlin 1976; L. KRETZENBACHER, Gericht über Adam und Eva: Carinthia I 156 (1966), 10 ir t.; E. J. MÄDER, Der Streit der „Töchter Gottes", Bern 1971; SCHILD, Gerechtigkeitsbilder, 93 ir t.; H. TRAVER, The four Daughters of God, Pennsylvania 1907 – [46] BOTT, Luther; SCHILD, Gott, 81 ir t.; H. H. SCHREY (Sud.), Reich Gottes und der Welt, Darmstadt 1969; G. ZIMMERMANN, Die politische Bedeutung der Zwei-Reiche-Lehre: Zeitschrift für evangelische Ethik 4 (1987), 392 ir t. – [47] H.-R. HAGEMANN, Der Processus Belial. Festschrift f. M. Gerwig, Basel 1960, 55 ir t.; D. HEUBACH, Der Belial, Straßburg 1972; N. H. OTT, Rechtspraxis und Heilsgeschehen, München/Zürich 1983; W. SCHMITZ, Der Teufelsprozeß vor dem Weltgericht nach Ulrich Tenglers „Neuer Layenspiegel" von 1511, Köln 1980 – [48] CH. LAUN, Bildkatechese im Spätmittelalter, Diss. Freiburg i. Br. 1979; D. OEHLER, Wurzel, Wandel und Wert der strafrechtlichen Legalordnung, Berlin 1950; H. SCHRÖTER, Das System der Rechtsgüterordnung in der deutschen Strafrechtswissenschaft, Diss. Jena 1936; H. v. WEBER, Der Dekalog als Grundlage der Verbrechenssystematik. Festschrift f. W. Sauer, Berlin 1949, 44 ir t.; TH. WÜRTENBERGER, Das System der Rechtsgüterordnung in der deutschen Strafgesetzordnung seit 1532, Breslau 1933 – [49] Tai pagrindinė tezė: M. FOUCAULT, Überwachen und Strafen, Frankfurt 1976. Be to, plg. E. DAUK, Denken als Ethos und Methode, Berlin 1989; H. L. DREYFUS, Michel Foucault, Frankfurt 1987; F. EWALD/ B. WALDENFELS (Sudarytojai.), Spiele der Wahrheit, Frankfurt 1991; H. STEINERT, Ist es denn aber auch wahr, Herr F.?: Kriminalsoziologische Bibliographie 19/20 (1978), 30 ir t. – [50] SCHILD, Leib, 163 – [51] Tai R. VAN DÜLMEN knygos pavadinimas – [52] D. DE CHAPEAUROUGE, Das Auge ist ein Herr, das Ohr ein Knecht, Wiesbaden 1983; G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Das Auge im Mittelalter I/II, München 1984 – [53] A. KERSHAW, Die Guillotine, Hamburg 1959; S. TÜRKEL, Die Hängemaschine: Archiv für Kriminalanthropologie 41 (1911), 100 ir t.; plg. pav. 449: SCHILD, Gerichtsbarkeit – [54] Cit. J.-P. BERTRAND, Alltagsleben während der Französischen Revolution, Freiburg i. Br. 1989, 242 – [55] Apie šią „pozityviosios bendrosios prevencijos" teoriją žr. taip pat: H.-J. ALBRECHT, „Generalprävention": G. KAISER, Kleines Kriminologisches Wörterbuch, Heidelberg [2]1985, 132 ir t. – [56] W. SCHILD, Unsinn und Sinn der Vergeltung: Manuskripte 98 (1987), 56 ir t.; W. SCHILD, Vorbemerkungen vor §§ 13 ir t. Alternativ-Kommentar zum StGB, 1, Neuwied 1990, Rn. 64 ir t. – [57] SCHILD, Kommentierung der §§ 20, 21. Alternativ-Kommentar zum StGB Bd. 1, Neuwied 1990, Rn. 42 ir t., 54 ir t. – [58] W. SCHILD, Freiheit – Gleichheit – „Selbständigkeit" (Kant): Strukturmomente der Freiheit: J. SCHWARTLÄNDER, Die Menschenrechte als Fundament und kritischer Maßstab der Demokratie, Kehl 1981, 135 ir t. – [59] E. HEINTEL, Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Wien 1968, 735 ir t.; E. HEINTEL, „Herr aller Dinge, Knecht aller Dinge". Festschrift f. B. Liebrucks, Meisenheim am Glan 1974, 122 ir t.; T. KOCH, Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik, EKD-Texte 8, Hannover 1984, 12 ir t.; W. SCHILD, Die Menschenrechte als Sinnräume der Freiheit und ihre Sicherung im Recht: J. SCHWARTLÄNDER,

Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, München 1981, 246 ir t. – [60] H. COMES, Der rechtsfreie Raum, Berlin 1975; A. KAUFMANN, Rechtsfreier Raum und eigenverantwortliche Entscheidung dargestellt am Problem des Schwangerschaftsabbruchs. Festschrift f. R. Maurach, Karlsruhe 1972, 327 ir t.; W. SCHILD, Die strafrechtsdogmatischen Konsequenzen des rechtsfreien Raumes: Juristische Arbeitsblätter 1978, 449 ir t., 570 ir t., 631 ir t. – [61] W. SCHILD, Begründungen des Eigentums in der politischen Philosophie des Bürgertums: J. SCHWARTLÄNDER/D. WILLOWEIT (Sudarytojai), Das Recht des Menschen auf Eigentum, Kehl 1983, 33 ir t. – [62] H. BIELEFELDT, Zum Ethos der menschenrechtlichen Demokratie, Würzburg 1991; J. SCHWARTLÄNDER (Sud.), Die Menschenrechte als Fundament und kritischer Maßstab der Demokratie, Kehl 1981 – [63] W. SCHILD, Sittlichkeit als politische Gesinnung des Staatszutrauens: Hegel-Jahrbuch 1987/1988, 158 ir t. – [64] W. SCHILD, Die nationalsozialistische Ideologie als Prüfstein des Naturrechtsgedankens. Gedenkschrift f. R. Marcic, Berlin 1983, 437 ir t.

BIBLIOGRAFIJA

F. BRAUDEL, Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts, München 1985/86 – E. DÖHRING, Geschichte der deutschen Rechtspflege seit 1500, Berlin 1953 – R. VAN DÜLMEN, Theater des Schreckens, München 1985 – J. FAVIAUX, La rémission des peines et des condamnations, Paris 1970 – M. IGNATIEFF, A Just Measure of Pain. Penitentiaries in the Industrial Revolution, London 1978 – J. LANGBEIN, Prosecuting Crime in the Renaissance, Cambridge/Mass. 1974 – A. SOMAN, Deviance and Criminal Justice in Western Europe, 1300–1800. An Essay in Structure: Criminal Justice History 1 (1980), 1–28 – H. TREIBER/H. STEINERT, Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen, Munchen 1980 – M. R. WEISSER, Crime and Punishment in Early Modern History, 1971.

Wolfgang Schild

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

K. v. AMIRA/C. SCHWERIN, Rechtsarchäologie, Berlin 1943 – J. BOSSY (Sud.), Disputes and Settlements, Cambridge 1983 – J. DERBOLAV, Abriß europäischer Ethik, Würzburg 1983 – G. DILCHER/I. STAFF, Christentum und modernes Recht, Frankfurt 1984 – N. ELIAS, Der Prozeß der Zivilisation, Frankfurt 1973 – H. FEHR, Das Recht im Bilde, Erlenbach 1923 – W. FIKENTSCHER (Sud.), Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, Freiburg i. Br. 1980 – H. FRÖLICH, Arbeiten zur rechtlichen Volkskunde I–V, Tübingen/Gießen 1938–1946 – L. GÜNTHER, Die Idee der Wiedervergeltung im Strafrecht, Erlangen 1889–1891 – F. GUTTANDIN, Genese und Kritik des Subjektbegriffs, Marburg 1980 – H. HATTENHAUER, Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des deutschen Rechts, Heidelberg 1983 – H. HATTENHAUER, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992 – H. v. HENTIG, Die Strafe I, Berlin 1954 – H. v. HENTIG, Studien zur Kriminalgeschichte, Bern 1962 – CH. HINCKELDEY, Justiz in alter Zeit. Führer des mittelalterlichen Kriminalmuseums Rothenburg, Rothenburg o. d. T. [3]1989 – E. HOWALD/A. DEMPF/TH. LITT, Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, München 1978 – F. JODL, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, Stuttgart [4]1929 – H. D. KITTSTEINER, Die Genese des modernen Gewissens,

Frankfurt 1991 – K. KROESCHELL, Deutsche Rechtsgeschichte, Reinbek 1972 – F. KÜNSSBERG, Rechtliche Volkskunde, Halle a. d. S. 1936 – E. KÜNSSBERG, Rechtsgeschichte und Volkskunde, Köln 1965 – P. LANDAU/F.-CH. SCHROEDER, Strafrecht, Strafprozeß und Rezeption, Frankfurt 1984 – A. MACINTYRE, Geschichte der Ethik im Überblick, Meisenheim am Glan 1984 – W. MAISEL/R. MUCHEMBLED, Die Erfindung des modernen Menschen, Reinbek 1990 – R. W. MÜLLER, Geld und Geist, Frankfurt 1977 – ST. PFÜRTNER, Ethik in der europäischen Geschichte, Stuttgart 1988 – W. PLEISTER/W. SCHILD, Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst, Köln 1986 – G. RADBRUCH, Elegantiae iuris criminalis, Basel [2]1950 – G. RADBRUCH/ H. GWINNER, Geschichte des Verbrechens, Stuttgart 1951 – C. REASONS/R. RICH (Sudarytojai), The Sociology of Law, Toronto 1978 – W. SCHILD, Alte Gerichtsbarkeit, München [2]1985 – W. SCHILD, Gott als Richter: W. PLEISTER/W. SCHILD, Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst, Köln 1988, 44 ir t. – W. SCHILD, Gerechtigkeitsbilder: Ten pat, 86 ir t. – W. SCHILD, Der gequälte und entehrte Leib: K. SCHREINER/N. SCHNITZLER (Sudarytojai), Gepeinigt, begehrt, vergessen, München 1992, 149 – W. SCHILD, Das Urteil des Königs Salomo: Strafgerechtigkeit. Festschrift f. Arthur Kaufmann, Heidelberg 1993, 281 ir t. – W. SCHILD, Vom Un-Menschen zur Unrechts-Tat: A. SCHULLER, Die andere Kraft, Berlin 1993 – E. SCHMIDT, Geschichte der deutschen Strafrechtspflege, Göttingen [3]1965 – J. STARR/J. COLLIER (Sudarytojai), History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology, Ithaca 1989 – H. WELZEL, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen [4]1962 – D. WILLOWEIT, Deutsche Verfassungsgeschichte, München – F. ZWILGMEYER, Stufen des Ich, Fellbach 1981.

Gamta ir aplinka

ANTIKA

Šiame skyriuje aptariami Antikos žmonių pagrindiniai jausmai ir požiūriai į gamtą bei aplinką. Mėginsime apibūdinti keturias pagrindines graikų ir romėnų elgsenas gamtos ir aplinkos atžvilgiu, pasekti jų raidą ir parodyti jų sąveiką: 1) gamtos meilę, 2) gamtos baimę, 3) dieviškojo gamtos prado garbinimą, 4) gamtos valdymo idėją.

1. Antikinė, taip kaip ir šiuolaikinė elgsena gamtos atžvilgiu labai prieštaringa. Pavyzdys gali būti senųjų laikų požiūris į gyvūniją. Šalia jaudinančios gyvūnų meilės liudijimų regime veikiau beatodairišką gyvūnijos išnaudojimą. Abi laikysenos turėjo šalininkų ir tarp filosofų. Gyvūnų apsaugos ir vegetarizmo idėjas skelbė jau VI a. pr. Kr. įkurta Pitagoro mokykla. Panašią gyvūnų globos poziciją vėliau užėmė ir kitos teorijos (antai vegetarizmą palaikė ikisokratikas Empedoklis, Akademijos filosofai, viduriniojo bei neoplatonizmo atstovai). Beje, gyvūnų globa buvo propoguojama ne vien gyvūnų labui; kitos priežastys buvo mitybos askezė ir tikėjimas sielų persikūnijimu bei jų inkarnacija gyvūnuose.

Antikos kasdienybėje filosofų pastangos ginti gyvūnus buvo mažai veiksmingos. Turint galvoje minėtą požiūrio į gyvūnus dvilypumą, būtina pažymėti, kad Antikoje estetikos sumetimais visada buvo mėgiami paukščiai giesmininkai, bet kaip tik šie gyvūnai buvo negailestingai persekiojami dėl savo kulinarinių savybių. Netausojančio elgesio su gyvūnais pavyzdys yra VI ir V a. pr. Kr. atėniečių paprotys jaunuoliams dovanoti gyvūnus, kurie paskui buvo naudojami žvėrių kovoms ir mokomosioms medžioklėms. Dar būtų galima paminėti romėnų žvėrių kovas cirke (*venationes*), kurios, nors kartais ir peiktos, buvo mėgiama liaudies pramoga, lygiai kaip ir trumpai pririštų šunų laikymas (*canes catenarii*). Vis dėlto meilė gyvūnams buvo svarbus dalykas. Apskritai paėmus, ji daugiau buvo skirta prijaukintai, o ne laukinei faunai. Todėl gana anksti imta laikyti naminius ir kambarinius gyvūnus. IV a. pr. Kr. naminių gyvūnų laikymas buvo toks paplitęs, kad komedijų rašytojas Eubulas savo amžininkus ragino rodyti daugiau žmoniškumo artimui, o ne meilės

prijaukintiems paukščiams ir beždžionėms[1]. Naminės beždžionės Antikoje buvo retesnės, o paukščiai (ypač romėnų laikais) buvo labai paplitę naminiai gyvūnai. Pagal pamėgimą juos lenkė nebent šunys. Tai, kad šunys vaidino ypatingą vaidmenį, patvirtina daugiau kaip 200 šunų vardų, atėjusių iš graikų ir romėnų Antikos[2], bei faktas, kad jau buvo veisiami specialūs kambariniai nykštukiniai šuneliai[3]. Senovėje graikai ir romėnai šunis kartkartėmis laidovavo tikruose kapuose – taip kaip visų pirma arklius – ir netgi apraudodavo antkapių įrašuose[4].

Jautrumas augalijos grožiui atsispindi jau Homero kūryboje. Vis dėlto augalų tik dėl grožio tuomet niekas neaugino. Visuotinai paplitęs ir iki pat Antikos pabaigos gyvavęs paprotys pasidabinti gėlių ar lapų vainiku kulto apeigoms arba užstalėje atsirado tik vėlesniais laikais. Jis pirmą kartą paminėtas šaltiniuose apie 600 m. pr. Kr. Ir tada graikų sodas buvo tik naudą duodantis sodas, kuriame laikui bėgant, aišku, pagal reikalą, radosi vis daugiau gėlių. Grynas dekoratyvinis sodas graikų kultūrinėje erdvėje paliudytas tik V a. pr. Kr. Tai buvo kuklūs pradmenys parkų meno, kuris vėliau, romėnų laikais, išsiskleidė parkais, vilomis ir sodais prie namų. Tada dar neregėto dydžio sodas su dekoratyviniais augalais tapo gyvenamosios aplinkos sudėtine dalimi. Tiesa, šituose romėnų parkuose viešpatavo ne gamta, o sodininkas (*topiarius*). Jis karpydavo gyvatvores, genėdavo medžius, sode įdiegdavo geometriją, įkurdindavo jame skulptūras ir apstatydavo jį valgomaisiais stalais ir sofomis.

Apskritai Antikos gamtovaizdžio jauseną menkai domino pirmykštė laukinė gamtos būklė. Ir graikų, ir romėnų žvilgsnį daug labiau traukė žmonių apgyvento ir suformuoto kraštovaizdžio grožis (*amoenitas*). Su didelėmis išlygomis, – jos sietinos su tokiais bendro pobūdžio teiginiais, – galima išvardyti elementus, kurie būdingi gražiam kraštovaizdžiui („gražiam“ Viduržemio jūros baseino Antikos skonio supratimu): a) retas miškelis (priešingybė neliestiems, beveik neįžengiamiems miškams); b) skaidrūs, ramūs vandens telkiniai (priešingybė srauniam vandeniui ir pelkėms); c) kalvos, nuo kurių atsiverdavo jau graikų brangintas, bet romėnų dar labiau pamėgtas platus reginys; d) kalnai tik kaip horizonto riba (net kai kalbama apie savarankišką kopimą į kalnus, niekada nesižavima kalnų peizažu); e) jūros pakrantė (deja, siaučiant vėjui ir audrai, meilė atvirai jūrai dažniausiai išgaruodavo).

Taip nužymėtoje teritorijoje žmogaus valdomas, kultūrinis kraštovaizdis buvo suvokiamas kaip patrauklus. Ši gamtos atmaina taip žavėjo romėnų miestų (pirmiausia didžiųjų) gyventojus, kad net išviliodavo

juos į kaimą. Tad nuo II a. pr. Kr. turtingiems romėnams tapo įprasta dalį metų praleisti *peregrinatio*, t. y. įsikūrus vilose, kurias jie statydinosi gražiose vietovėse.

Baigiant būtina pabrėžti tris dalykus: a) Antikos gamtos meilė iš dalies (žr. santykius su gyvūnais) smarkiai konkuravo su negailestingu gamtos išnaudojimu; b) dažniausiai tai buvo meilė žmogaus užvaldytai gamtai; c) todėl žmonių užvaldytos gamtos dalies išplėtimas galėjo būti laikomas gyvenimo kokybės pagerinimu.

2. Vis didėjanti valdžia gamtai sykiu reiškė, kad nyksta gamtos baimė ir gerėja gyvenimo kokybė. Mat viskas, kas driekėsi už anuomet gražiu laikyto kultūrinio kraštovaizdžio ribų, kėlė ne tik estetinį nepasitenkinimą, bet ir baimę: tai buvo didelių, vilkų ir meškų gyvenamų girių tankynės, sraunūs vandenys ir pelkės, nepereinami aukšti kalnai arba atšiauri jūra. Ši gamtos sritis, į kurią žmogus įžengdavo tik laikinai ir rizikuodamas, buvo nuolatinė buveinė tik dievams. Todėl už laukinės gamtos baimės slypėjo nerimastis, kaip dievai sutiktų žmogų, ten įsiveržusį ir dėl to auka, malda ir įžadais jų malonės ir globos prašantį. Apskritai Antikos gamtos baimė yra dievų baimė, nes dievai buvo laikomi Saulės ir Mėnulio užtemimų, blogo oro ir stichinių nelaimių sukėlėjais. Tokių įvykių, kaip potvyniai, žemės drebėjimai ar ugnikalnių išsiveržimai, bijotasi ne tik dėl jų padarinių, bet ir todėl, kad jie buvo laikomi keliančiais nerimą ypatingais ženklais, t. y. požymiais, rodančiais, kad dievo ir žmogaus santykiai rimtai sutrikę.

3. Todėl gamtos baimė buvo glaudžiai susijusi su dieviškojo gamtos prado garbinimu. Antikoje tikėta, kad jis reiškiasi trejopai: a) kaip gamtos reiškiniai, kurie buvo suvokiami kaip dievų valia arba nepritarimas (be minėtų lemtingų ženklų, jiems priskiriami aukojimų metu išmelsti pranašingi ženklai, spėjimai ir horoskopai); b) kaip gamtos elementai, turintys ypatingą santykį su dievais (t. y. tam tikroms dievybėms priskiriami šventieji gyvūnai, augalai, giraitės); c) dažniausiai kaip tiesioginis dievų buvimas gamtoje. Antika „iš tiesų manė visą gamtą esant dieviškų būtybių ... įdvasintą“[5]. I a. satyrikas Petronijus šaipėsi, kad kraštovaizdyje „knibždėte knibžda dieviškos jėgos, tad lengviau rasti dievą negu žmogų“[6]. Šių gamtos dievybių vardiniam sąrašui prireiktų triženklio skaičiaus, o kai kurie vardai yra gana didelių dievų bendrijų pavadinimai. Antai tokia bendrija galėtų būti medžių nimfų, hamadriadžių, gyvenančių kiekviename medyje, arba upelių dievų, kurių būta itin daug, bendrijos.

4. Visos gamtos sudvasinimas, apgyvendinant joje dieviškas būtybes – juo antikinė aplinkos jausena taip skiriasi nuo moderniosios – atvedė prie klaidingos tezės, kad klasikinei senovei dar nebūdingas aiškus noras valdyti gamtą, polinkis ją išnaudoti. Esą toks požiūris įsigalėjęs tik sulig krikščionybe[7]. Vis dėlto neginčytina, kad klasikinei Antikai buvo nesvetima gamtos valdymo idėja, nors ši ir prieštaravo Antikos tikėjimui. Tokią nuostatą sąlygojo naudos ir pelno siekimas, ir tai pripažino jau anuometiniai kritikai, tačiau ji taip pat buvo pagrįsta filosofinėmis teorijomis, pavyzdžiui, stoikų, kurie žmoguje matė gamtos valdovą. Be to, romėnų laikais ją pastiprino akivaizdus džiūgavimas dėl technikos galimybių, kurį lydėjo dabar dažnas „militaristinis" žmogaus ir aplinkos santykio traktavimo būdas, kai gamtos užkariavimas noriai aprašomas militaristiniais terminais.

Tačiau antikinis gamtos užvaldymas išsiskiria minėtais beatodairiško gyvūnijos išnaudojimo atvejais bei plačia intervencija į kraštovaizdį. Ciceronas apie tai rašo: „Mes bandome ... pačioje gamtoje, taip sakant, sukurti antrąją gamtą"[8]. Priemones, kuriomis ši „antroji gamta", t. y. kultūrinis senovės kraštovaizdis, buvo sukurta, čia galima tik įvardyti bendrais žodžiais. Tai miškų naikinimas ir naudojimas (toks naudojimas, kuriam labiau pritiktų grobuoniškos eksploatacijos vardas ir kuris sukėlė sunkių ekologinių padarinių[9], net jei miškų naikinimo Antikos laikais mastas dažnai perdedamas). Tai jau graikų senovę siekiančios pastangos sukurti drėkinimo ir sausinimo įrenginius, ištiesinti upių vagas, kanalizuoti ir aprūpinti vandeniu gyvenvietes; nutiesti sausumos ir jūros kelius; sukultūrinti ir naudoti dirvą bei augalus (šis, kaip ir miškų, naudojimas iš dalies buvo išnaudojimas[10]); kalnakasyba; paminėtinas ir gyvenviečių kūrimas. Antikos miestų gyvenimas darė didelę įtaką aplinkos kokybei, tačiau toji įtaka dar beveik netyrinėta. Pavyzdžiui, Antikoje šiukšlių buvo atsikratoma tiesiog gyvenamoje aplinkoje, nors jau tada tai buvo laikoma neestetišku ir nesveiku dalyku.

Čia bendrais bruožais aptartos pagrindinės Antikos žmonių nuostatos savo aplinkos atžvilgiu, kaip sakyta, iš dalies buvo įtampos pilnas santykis. Todėl individas neretai būdavo priverstas išgyventi prieštaringus jausmus, o visuomenės požiūriai išsiskirdavo. Toks pavyzdys yra diskusija, kilusi tarp entuziastingų gamtos valdymo šalininkų ir tų, kurie religiniais sumetimais negalėjo šio entuziazmo palaikyti. Kita vertus, kad būtų išvengta tokių konfliktų, rasdavosi ir „sureguliavimo mechanizmų",

pvz., kertant šventuosius medžius – išperkamųjų ritualų, taip pat įsivaizdavimo, kad upės dievas džiaugiasi, jei upės vaga kanalizuojama ir dėl to tampa dar gražesnė[11].

IŠNAŠOS

[1] Poetae comici Graeci, sud. R. KASSEL ir C. AUSTIN, 5, Berlin/New York 1986, Fragment 114 – [2] F. MENTZ, Die klassischen Hundenamen: Philologus 88 (1933), 104–129; 181–202; 415–442 – [3] J. BOESSNECK, Der kleinste Zwerghund aus der römischen Kaiserzeit: Tierärztliche Praxis 17 (1989), 89–91 – [4] G. HERRLINGER; R.-M. LUFF, Zooarchaelogical Study of the Roman North-western Provinces, Oxford 1982, 189 t. – [5] W. ROSCHER, 4 – [6] PETRONIJUS, *Satyrikonas* 17 (tyčia susiejant su vietove, kurioje tai „ypač" įprasta) – [7] L. WHITE, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis: Science 155 (1967), 1205 – [8] CICERONAS, *De natura deorum* 2, 152 – [9] H.-P. KUHNEN (Sud.), Gestürmt – geräumt – vergessen? [Katalog], Stuttgart 1992, 36–39, 71–78 – [10] Plg., pvz., A. C. ANDREWS, The Silphium of the Ancients: a Lesson in Crop Control: Isis 33 (1941), 232–236 – [11] STATIUS, *Silvae* 4, 3, 72–94.

BIBLIOGRAFIJA

J. H. D'ARMS, Romans on the Bay of Naples, Cambridge/Mass. 1970 – E. BERNERT/I. VON LORENTZ, Naturgefühl: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 16, Stuttgart 1935, 1811–1885 – E. BERNERT, Seneca und das Naturgefühl der Stoiker: Gymnasium 68 (1961), 113–124 – A. BIESE, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern, 2 Bde., Kiel 1882–84 – R. BLOCH, Les prodiges dans l'antiquité classique, Paris 1963 – L. BODSON, Attitudes toward Animals in Greco-Roman Antiquity: International Journal for the Study Animal Problems 4 (1983), 312–320 – C. BOETTICHER, Der Baumkultus der Hellenen, Berlin 1856 – M. BRAUNEISER, Tagzeiten und Landschaft im Epos der Griechen und Römer, Würzburg 1944 – U. DIERAUER, Tier und Mensch im Denken der Antike, Amsterdam 1977 – H. DRERUP, Die römische Villa, Marburger Winckelmann-Programm 1959 – W. ELLIGER, Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung, Berlin/New York 1975 – H. R. FAIRCLOUGH, The Attitude of the Greek Tragedians toward Nature, Diss. Baltimore 1897 – H. R. FAIRCLOUGH, Love of Nature among the Greeks and Romans, London/Calcutta/Sidney 1930 – P. FEDELI, Il rapporto dell'uomo con la natura e l'ambiente – l'antichità vi ha visto un problema?: Der altsprachliche Unterricht 32/3 (1989), 32–42 – P. FEDELI, La natura violata. Ecologia e mondo romano, Palermo 1990 – A. GEIKIE, The Love of Nature among the Romans, London 1912 – M. GOTHEIN, Der griechische Garten: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 34 (1909), 100–144 – P. GRIMAL, Les jardins romains, Paris ²1969 – J. HAUSSLEITER, Der Vegetarismus in der Antike, Berlin 1935 – G. HERRLINGER, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung, Stuttgart 1930 – T. HEYDENREICH, Tadel und Lob der Schiffahrt, Heidelberg 1970 – J. D. HUGHES, Ecology in Ancient Civilizations, Albuquerque 1975 – W. F. JASHEMSKI, The Gardens of Pompeii, New Rochelle 1979 – G. JENNISON, Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome, Manchester 1937 – L. R. JOHNSON, Birds for Pleasure and Entertainment

in Ancient Rome: Maryland Historian 2 (1971), 76–92 – G. KOCH-HARNACK, Knabenliebe und Tiergeschenke: ihre Bedeutung im päderastischen Erziehungssystem Athens, Berlin 1983 – A. LESKY, Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer, Wien 1947 – O. LONGO, Ecologia antica. Il rapporto uomo/ambiente in Grecia: Aufidus 6 (1988), 3–30 – E. B. MACDOUGALL (Sud.), Ancient Roman Villa Gardens, Washington 1987 – W. MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, 2: Antike Wald- und Feldkulte, Berlin 1877 – G. MARXER, Über das Landschaftsempfinden bei den Römern: Jahresbericht der Töchterschule der Stadt Zürich 1953/54, 22–31 – R. MEIGGS, Sea-borne Timber Supplies to Rome: J. H. D'ARMS/E. C. KOPFF (Sudarytojai), The Seaborne Commerce of Ancient Rome, Rom 1980, 185–196 – R. MEIGGS, Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World, Oxford 1982 – Z. PAVLOVSKIS, Man in an Artificial Landscape: The Marvels of Civilization in Imperial Roman Literature, Leiden 1973 – J. POLLARD, Birds in Greek Life and Myth, 1977 – W. ROSCHER, Das tiefe Naturgefühl der Griechen und Römer in seiner historischen Entwickelung, Progr. Meißen 1875 – E. DE SAINT-DENIS, Le rôle de la mer dans la poésie latine, Diss. Paris 1935 – G. SCHÖNBECK, Der locus amoenus von Homer bis Horaz, Diss. Heidelberg 1962 – G. SOUTAR, Nature in Greek Poetry, London 1939 – K.-W. WEEBER, Smog über Attika, Zürich/München 1990 – P. ZANKER, Die Villa als Vorbild des späten pompejanischen Wohngeschmacks: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 94 (1979), 460–523.

Günther E. Thüry

VIDURAMŽIAI

1. Ankstyvaisiais Viduramžiais Europoje vyravo neprieinamas, nekultivuotas, tankiais miškais apaugęs kraštovaizdis (*terra inculta*). Išnaikintų miškų plotuose įsikūrusios pavienės žmonių gyvenvietės sudarė tarytum anklavus; žmogus visiškai priklausė nuo aplinkos (oro, vegetacijos ir t. t.), o ūkis buvo susijęs su natūralia aplinka. Vis dėlto neabejotina, kad miškai žmogų iš dalies ir maitino, jie buvo naudojami kaip žemės ūkio naudmenos kiaulėms, taip pat ir galvijų, avių bei ožkų kaimenėms. Keliaudamas iš Airijos per Prancūziją į Italiją, Kolumbanas († 615) traukė per miškais apaugusius negyvenamus plotus; daiktais būdavo matyti riogsantys griuvėsiai[1]. Apie 700 m. misionierius Rupertas, ieškodamas tinkamos vietos religiniam centrui tuometiniame Norike, atrado miškuose skendintį Juvavą (Zalcburgą). Miškai ir pelkės buvo būdingi šiaurinės Italijos kraštovaizdžiui ir be galo trukdė žemdirbystei. Imperatoriui Henrikui IV 1073 m. bėgant iš Harcburgo pilies per „visiškai laukinį" Harco mišką iš anksto išžvalgytu keliu, prireikė trijų dienų. Adomui Brėmeniečiui († apie 1081) Jutlandijoje buvo žinoma tik viena kita vietovė prie Eiderio upės ir jūros pakrantėje; kraštas dėl nederlingos dirvos ir piratų, jo nuomone, buvo „žmonių nausėdijoms beveik netinkamas"[2]. Apie 1150 m. Bernhardas Silvestris veikale *De universitate mundi* pasaulio tapsmą lygino su *terra inculta*, dykynės, įdirbimu: „Stūksanti giria, beformis chaosas, styranti tankynė, būčiai priešiškas kūrinys...", taip formuluodamas bendrą nuomonę apie mišką.

Miškas buvo ir visuomet liko „asocialumo teritorija", nes ten savo kriminalinę veiklą plėtojo plėšikai ir galvažudžiai, jame rasdavo prieglobstį politiniai tremtiniai, religiniai sektantai, taip pat valkatos ir keistuoliai. Diduomenė laikė mišką medžioklės vieta, o medžioklę – karo žaidimų pakaitalu, smarkumo ir narsumo treniruotėmis, kurių metu tyčia niokojamas ir siaubamas kraštas buvo laikomas neišvengiamu dalyku; priešingai, žemesniesiems visuomenės sluoksniams tai atrodė peiktina, asocialu ir „primityvu"[3]. Tačiau feodalų, kurie steigdavo draustinius, medžioklės aistra tapdavo miškų išsaugojimo priemone[4]. Miškingos, neištirtos sritys iki pat miestų atsiradimo laikytos mirusiųjų karalyste, nes jose būta griuvėsių, kurie buvo laikomi mirusiųjų kapais

arba pagonių barbarų surengtų skerdynių atminimo vietomis[5].

2. Miškingų kraštovaizdžių gyventojai turėjo neribotas vystymosi galimybes, tačiau kitose geografinėse erdvėse, taip sakant, reikėjo sukurti „sistemingus, žmogaus veiklos sritis ribojančius ir žmonių veiksmais sukuriamus“ ryšius. Reino žemupyje nuo X a. pradėta kurti Nyderlandų drenažo sistema davė pradžią planingam pelkėto krašto abipus Reino, Vėzerio ir Elbės kultivavimui ir apgyvendinimui XI–XIIIamžiuje. Išradinga griovių, kanalų, šliuzų sistema, drenuojamus plotus iš visų pusių apsupant pylimais, pavyko dirbtinai nusausinti didžiulius plotus. Grupė olandų iš Utrechto apylinkių Bremeno arkivyskupui 1130 m. pateikė planą, kaip nusausinti ir apgyvendinti žemą pelkėtą sritį į šiaurę nuo Bremeno. Kitais keturiais projektais 1142 m. pagal šią olandišką sistemą buvo nusausinta pelkėta sritis palei Oleno upę bei Huntės žemupys, ir durpingoje pelkėto miško dirvoje pradėta auginti javus[6]. Šis antropogeninis landšafto performavimas ir jo funkcijų pakeitimas buvo vienas iš faktorių, visoje Europoje išjudinusių žemdirbystės procesą. Platūs pelkėti plotai bemiškėse rytinės Anglijos grafystėse buvo sausinami, podraug buvo išgaunama druska; sūrus vanduo būdavo garinamas, beveik dvidešimt keturių valandų trukmės virimo procesui palaikyti tikriausiai buvo naudojamos durpės[7]. Aukštutinėje Italijoje jau VIII ir IX a. Bobijo ir Santa Džiulija ties Breša vienuolynai, vėliau – dideli ūkiai, valstiečių bendruomenės ir miestai pelkių nusėtą Po upės žemumą jau vertė dirbamais laukais ir beveik padvigubino kultivuojamą plotą iki pat Apeninų ir Alpių slėnių. Augant miesto tipo gyvenvietėms XII šimtmetyje Po upės slėnių kraštovaizdis patyrė koncentruotą antropogeniškai sąlygotą transformaciją; kad būtų galima patenkinti išaugusį maisto produktų poreikį, imtos dirbti naujos žemės. Vyraujantis miesto ūkis skatino grūdų ir vynuogių auginimą. Didžiųjų miškų plotai labai sumažėjo, o pelkės iki pat rytinių žemumos pakraščių buvo nusausintos[8]. Keletą šimtmečių trukusi intervencija į aplinką miškingą Europos landšaftą pavertė kultūriniu kraštovaizdžiu su dirbamos žemės plotais, kaimais, miestais, dirbtiniais susisiekimo keliais. Tai buvo procesas, kuris vertinamas kaip „antropogeninis esamos ekologinės pusiausvyros suardymas“ ir kuriame buvo panaudotos naujos techninės priemonės. Nuostolingą ir žalingą poveikį sąlygojo Viduramžių stambiosios technikos, tokios, kaip malūnai ir metalurgijos gamyklos, panaudojimas, taip pat intensyvus miškų kirtimas; jo neigiamas pasekmes kritikavo jau kai ku-

rie amžininkai.[9] Vėlyvosios Romos imperijos laikais atrasta hidraulinės energijos nauda ir reikšmė nuosekliai atvedė į Viduramžių ūkio mechanizavimą. VIII a. pabaigoje ir IX a. Prancūzijoje jau buvo daug vandens malūnų; žinoma, kad Anglijoje XI šimtmetyje buvo 5 624 malūnai; nors jiems pastatyti iš pradžių buvo būtinos didelės investicijos, jie labai greit duodavo tokį pat didelį pelną[10]. Nuo XI a. pabaigos greta malūnų ir aliejaus spaudyklų minimos milo vėlyklos, be kurių negali išsiversti tekstilės gamyba. Beauvais vyskupas 1173 m. pavedė per penkerius metus pastatyti 30 tokių vėlyklų, ir intervencija į kraštovaizdį – dažnai tekdavo pastatyti užtvankų – jau nebebuvo nežymi[11]. Malūnams eksploatuoti buvo sukurti dirbtiniai vandens srautai, antai Almkanal Zalcburge arba vandens latakai Špandau prie Havelo.[12] Tam tikroje teritorijoje pastatyti penkiasdešimt tokių malūnų (kartais net dar daugiau) išspręsdavo energijos paskirstymo problemas, kurias sureguliuoti neretai pavykdavo gan sudėtingu teisiniu būdu.[13]

3. Ypač didelį poveikį aplinkai padarė didėjanti ekonominių išteklių, visų pirma rūdos, anglies ir medienos, paklausa. Šampanės ir Burgundijos pasienyje, didžiuliuose Foret d'Othe ir Foret du Der miškų masyvuose, XII a. antroje pusėje didelis geležies lydymo krosnių tankumas vertė brautis į miškų ūkį[14]. Langegger Filz vietovėje į šiaurę nuo Fiuseno primityvios žaizdrinės geležies ir vario rūdos lydymo krosnys ne tik teršė orą, bet ir, kaip nustatyta žiedadulkių analizės būdu, pelkių paviršiuje padaugino švino bei kadmio[15]. Dauphino valdininkai XIII a. kaltino Dauphino geležies lydytojus miškų naikinimu. Radikalios priemonės prieš miško kirtėjus ir geležies lydytojus turėjo sustabdyti aplinkos naikinimą regione. Vis dėlto karališkoje Deano girioje buvo leista įsikurti apie 60 lydyklų, kurios XIII a. viduryje konkuravo su Wealdo metalurgijos sritimi Kento ir Sussexo grafystėse: ir viename, ir kitame kraštovaizdyje „teisė, – kaip beveik visada, – buvo palenkta optimaliam žmonių poreikių tenkinimui"[16]. Toli nusidriekusiame Karintijos geležies rūdos telkinyje taip pat naudotos žaizdrinės krosnys, ir lydymo procesas trukdavo 10–12 valandų. Gavybai augant, šis metodas pasidarė neracionalus, tad nuo XII a. buvo lydoma šachtinėse krosnyse, o hidraulinė energija pakeitė varginantį darbą prie dumplių. Dėl to šachtines krosnis reikėjo perkelti prie upių ir upelių, be to, Italijos pavyzdžiu XIII a. pradėta statyti vandeniu varomas kalves ir lentpjūves. Toks amatininkų dirbtuvių susitelkimas neišvengiamai turėjo alinti aplinką, ypač dulkėmis, van-

dens tarša, taip pat kvapais ir triukšmu[17]. Rudosios ir akmens anglies vartojimas brandžiaisiais Viduramžiais atskleidžia sunkiai nustatomą „dirglumo ribą", kurią peržengus nukentėjusieji gyventojai imdavo protestuoti, o valdžia leisdavo įsakymus bei draudimus. Antai po 1190 m. ši energija naudota Lježo kalvėse, anglis taip pat buvo kasama Saaro, Lyonnais, Forez ir Anjau baseinuose[18]. Briugės miestas jau 1200 m. pirko anglišką anglį, o Niūkastlas gerai pelnėsi iš šios žaliavos eksporto. Šio anglų miesto apylinkės buvo nusėtos duobėmis ir grioviais; iš šešių–penkiolikos metrų gylio šachtų atviru būdu buvo kasama prastos kokybės anglis, kuri lėtai degdavo ir „leisdavo asfalto turinčius dūmus ir baisiai nemalonius kvapus". Dėl dūmų debesų ir jais užteršto oro Anglijos karalienė Eleonora 1257 m. paskubomis apleido Notingemo pilį[19]. Priešingai, Londono gyventojai nuo 1273 m. pradėjo skųstis buitinėms reikmėms naudojamos anglies dūmais ir smarve. Arlio miesto taryba 1306 m. uždraudė naudoti akmens anglį kalvėse[20]. Po metų karaliaus įsakas, grasinant pinigine bauda, East Smithfieldo, Southwarko ir Wappingo kalkių degyklose uždraudė deginti „jūros anglį", kuri buvo išgaunama jūros pakrantėje ir Dunhamo bei Northumberlando grafystėse. Ši reakcija į aplinkos taršą kilo iš kilmingų dvasininkų ir pasauliečių, kuriems dažnai tekdavo apsistoti Londone. Pagrindžiant šią reakciją, būdavo sakoma, kad oras esąs užnuodytas, o sklindanti nepakenčiama smarvė kelia didikų, miestelėnų ir kitų šio miesto gyventojų nepasitenkinimą ir kenkia jų sveikatai[21]. Iš dalies būtų galima kalbėti apie laipsnišką sąmoningo požiūrio į aplinką įsišaknijimą Viduramžių visuomenėje, apie jautrumo padidėjimą esant per didelei oro taršai.

4. Nors Viduramžiais gamta buvo užvaldyta dar negalutinai, vis dėlto gyvavo vieninga nuomonė, kad žmonių visuomenė ir žmogaus istoriškumas „turi būti realizuoti kovojant su gamta ir ją nugalint"[22]. Žmonės gamtoje ieškojo visų pirma Dievo kūrinijos ir stengėsi iš nejaukios aplinkos atsikovoti tėvynę. Šis procesas vyko intensyviai kertant miškus, taip daryta visoje Europoje, siekiant gauti papildomų žemių gyvenvietėms ir ariamiems laukams. Karolio Didžiojo laikais miškų kirtimas laikytas Dievui maloniu dalyku, o beatodairiškas miško eksploatavimas vertintas kaip konstruktyvus darbas[23]. *Domesday Book*, reprezentacinis krašto aprašas, informuoja, kad trijose rytinėse Norfolko, Suffolko ir Essexo grafystėse XI a. gale 112 vietų buvo iškirstas miškas, o gauti plotai dažniausiai visai nenaudoti žemdirbystei. Vokietijoje dar X šimtmetyje

81 procentą miškų sudarė lapuočiai (32 procentai ąžuolų, 36 procentai raudonųjų bukų). Europos miškai į šiaurę nuo Alpių labiausiai nukentėjo 1150–1170 ir 1220–1230 metais. Šiaurės vakarų Europos piniginis ūkis įtraukė mišką į savo apyvartą, ir tai sukėlė medienos kainų kilimą[24]. Beveik visą senąją Šveicariją brandžiaisiais Viduramžiais dengė miškai; jau XII a. mediena sieliais buvo plukdoma į tolimas sritis. Miškai buvo naikinami išdeginant daugiausia dėl pievų, ganyklų, kur kas rečiau – dėl dirbamos žemės[25]. Po upės žemumoje miškai buvo kertami ypač smarkiai, kad būtų galima išmaitinti vis gausėjančius miestų gyventojus. Žinoma, netrukus prireikė imtis griežtų priemonių, idant būtų išsaugoti dar išlikę miškai (įrengiant vandens griovius). Netausojantis ir radikalus žmonių elgesys kultūrinant ir keičiant gamtą netrukus sukėlė blogas pasekmes: bemiškė žemė nebegalėjo sugerti lietaus vandens, upės užliejo žemesnes Po žemumos sritis; nuo 1230 m. potvynio itin nukentėjo Feraros, Paduvos, Mantujos, Kremonos apylinkės ir kitos Po deltos vietovės[26]. Dėl spartaus kolonizavimo ekologinė pusiausvyra pasidarė nekontroliuojama. Istrijoje ir Dalmatijoje maždaug nuo 1200 m., valdant Venecijai, miškas daugiausia buvo kertamas laivų statybai, tačiau dėl to buvo smarkiai apgadintas natūralus kraštovaizdis. Šią intensyvaus grobuoniško eksploatavimo erą Anglijos karaliaus iždininkas Richardas Fitzas Nigelas 1170 m. taikliai apibūdino žodžiu *essarts*: „Miškų, miškelių ir giraičių naikinimas, siekiant žemę arti ir dirbti arba ganyti joje gyvulius"[27]. Vienas Kolmaro dominikonas apie 1300 m. nustebęs konstatavo, kad miškai Elzase nuniokoti, ir paminėjo tokio nusiaubimo pasekmes: „Sraunūs upeliai ir upės anuomet nebuvo tokie dideli kaip dabar, nes medžių šaknys sniego ir lietaus drėgmę ilgesnį laiką sulaikydavo kalnuose"[28].

5. Ekonominiais sumetimais druskos viryklų ir rūdynų apylinkėse visiškai buvo uždrausta naikinti mišką, kaip antai 1202 ir 1237 m. Zalcburge. Niurnbergo miestas pačiais seniausiais, 1294 m. priimtais miškų įstatymais pradėjo ginti nuo grobuoniško naikinimo Lorenco ir Sebaldo karališkąją girią. Karalius Henrikas VII buvo priverstas 1309 m. įsakyti tausoti miškus; „miško pavertimą kultūrine žeme" jis net pavadino „nuniokojimu". Iš įvairių vėlyvųjų Viduramžių įsakų matyti, kaip laipsniškai kito miškų naudojimo samprata. Bavarijos hercogai ir Bad Reichenhalo taryba „įpareigojo esamų medžių išteklių naudotojus vietoj kiekvieno nukirsto medžio pasodinti keleriopą skaičių naujų medžių". Šveicarijos piliečių 1480 m. įstatai aiškiai rodo pokyčius, įvykusius nuo

Karolio Didžiojo laikų, ir naują požiūrį į gamtą bei aplinką: miškas tausotinas dėl to, kad ir „palikuonys medienos reikalingi“[29] būsią. Vis dėlto visuomenė minimaliai pritarė šiai pakitusiai aplinkos sampratai, nes mediena buvo viena svarbiausių Viduramžių žaliavų. Namų ir pilių statybai, – vien tik Vindsoro piliai XIV a. prireikė 3 944 ąžuolų kamienų, – daugybei bažnyčių, – Miuncheno Moterų bažnyčiai 1468–1488 m. iš Izaro upės kilpos[30] buvo atgabenta 19 600 rąstų, – tiltų, malūnų, įtvirtinimų, laivų statybai reikėjo daug medienos. Dėl tariamo miško pertekliaus Lesayes girioje netoli Dižono per dvejus metus (1315–1317) galėjo darbuotis 423 miškakirčiai ir 334 jaučių varovai, kurie ruošė šešioms koklių degykloms reikalingą medieną. Stiklo gamykloms ir geležies liejykloms taip pat reikėjo nepaprastai daug medienos. Vis dėlto pražūtingiausią poveikį darė druskos viryklos, nes sūrus vanduo garinant turėjo būti kaitinamas maždaug 24 valandas. Reichenhalo ir Traunšteino viryklose per metus būdavo suvartojama 240 000 kietmetrių, o Halštato, Išlio, Ebenzė ir Auszė – 150 000 kietmetrių malkų. Liūneburgo tyrlaukiai yra Viduramžių ir Naujųjų amžių pradžios miško plyno kirtimo druskos gavybai pavyzdys[31]. Medžio anglies gavyba sąlygojo miško pereikvojimą, kuris dar ir dabar žymus daugelyje Harco ir Zygerlando vietų[32], ir antropogeninę įtaką pirmykščio landšafto performavimui. Intervencija į aplinką kartais peržengdavo vietos ir regionų ribas, nes Anglija XIII a. trečiame ketvirtyje buvo priversta medieną įsivežti iš Skandinavijos; Norwicho katedrai 1274 metais dailidės parūpino sijų ir lentų iš Hamburgo[33]. Tačiau miškų apsaugos įstatai visuomet buvo pagrindžiami ekonominiais interesais[34].

6. Gamtos ir aplinkos sąryšyje svarbų vaidmenį vaidino gamtos sąlygoti aplinkos pokyčiai bei antropogeninės reakcijos. Istoriniai klimato tyrinėjimai rodo, kad nuo 950–1000 iki 1300 metų Europos teritorijoje vyravo „šiltas laikotarpis“, todėl IX ir X a. vikingų apgyventoje Islandijoje, taip pat Norvegijoje buvo galima auginti javus. Nuo Alpių iki Škotijos ir Norvegijos pasėliai auginti 200 m. aukštesnėje teritorijoje. Šiuo švelnaus klimato tarpsniu paaiškinama tai, kad Prūsijoje, Pomeranijoje ir pietinėje Škotijoje augintos vynuogės[35]. Atsižvelgę į kontekstą, galėsime suprasti prancūzų vyno pirklių pastangas sutartimi suvaržyti anglų vyno prekybą. XII a. šiltasis tarpsnis Grenlandijoje jau buvo peržengęs aukščiausią tašką, šiaurinėje Europoje vis dažnesnės ir smarkesnės audros bei potvyniai XIII a. buvo pirmieji klimato blogėjimo

ženklai. Bent keturi jūros potvyniai Nyderlandų ir Vokietijos pakrantėje nusinešė daugiau kaip 100 000 gyvybių. 1240 ir 1362 m. potvynių aukomis tapo 60 parapijų, kurios gamino daugiau kaip pusę Šlezvigo vykupijos žemės ūkio produkcijos[36]. 1362 m. štorminis potvynis Marcelijus, kurio metu jūros atšaka per pelkes pasiekė Vėzerį ties Brake, privertė žmones perkelti sodybas į aukštapelkių pakraštį. Nuo XII a. jūros paviršius pakilo 1,6–3,2 m[37]. Klimato pasikeitimą žymėjo staiga prasidėjęs šaltasis tarpsnis, kuris tęsėsi nuo 1310 iki 1330 m.[38] Dėl atšalimo vasaros buvo lietingos ir šaltos, todėl nesubręsdavo javai, tad apie 1315–1316 metus daugelyje Europos vietų[39] kilo baisiausias badmetis. Besitęsiančio atšalimo padariniai buvo 1322–1323 metų žiemą užšalusi Baltija ir glečerių pagausėjimas pietinėje Vidurio Europoje[40]. Po keleto sunkių potvynių 1331 m. Po upė vėl išsiliejo ir Mantujos bei Feraros apylinkėse padarė didžiausių nuostolių: per potvynius žuvo daugiau kaip 10 000 žmonių. Dviem Sienos hidrotechnikos meistrams buvo pavesta sustabdyti pavojų, statant naujus pylimus ir imantis kitų apsaugos priemonių[41]. Dėl neigiamų kolonizavimo padarinių ir klimato pablogėjimo sąveikos buvo būtina imtis naujų atsakomųjų veiksmų, kad būtų apsaugota žmogaus susikurta arba pakeista jo gyvenamojo pasaulio tvarka, apginta jo gyvenamoji erdvė.

Smarkios audros šiauriniame Atlante ir Šiaurės jūroje sąlygojo ir kitokias katastrofas, – buvo užpustytos pajūrio vietovės nuo Bretanės iki Hebridų salų ir Danijos, antai Škotijos miestas Forvie 1431 m. buvo palaidotas po 30 m aukščio smėlio kopa. Bet ir temperatūros kritimas, taip pat netinkamai parinktos vietos gyvenvietėms kurtis, agrarinė krizė ir epidemijos, atrodo, nulėmė tai, kad šiaurės ir vidurio Europa ištuštėjo, nes vien tik Vokietijoje būta kelių tūkstančių apleistų kaimų[42].

Foret de Bleu, kuri Viduramžiais jungė Lyons-la-Foret ir Gisors miškus, 1519 m. užgriuvęs viesulas paliko tokią spragą, kuri niekuomet nebeužželė. Amžininkai buvo įsitikinę, jog viesului reiktų labai padėkoti, nes be žmogaus pastangų buvo išguldyta 50 000–60 000 medžių[43]. Kolektyvinėje visuomenės sąmonėje viesulas nebuvo katastrofa, žmogaus ir gamtos santykiuose veikiau vyravo ekonominis mąstymas.

Aplinkos pasikeitimai ir kišimasis į aplinką, sukeldavę vietinius ar regioninius ekologinės pusiausvyros sutrikimus, retkarčiais sąlygodavo įvairiopą reakciją: tai ir mėginimai aplinkai daromą žalą reguliuoti pagal principą, jog atsakomybė turi tekti žalos darytojui, ir ilgalaikiškumo principas miškininkystėje – siekimas garantuoti miško naudmenų

tvarumą, nuolatinumą ir proporcingumą[44]. Italijoje Montaguloto parapija įpareigojo kiekvieną savininką kasmet pasodinti po dešimt medžių[45]. 1359 m. nustatytas Erfurto miesto miško kirtimų padalijimas stabdė pereikvojimus; griežtos XV a. pradžios Ciūricho Zylvaldo miško kirtimo taisyklės padarė jį geriausiai prižiūrimu Europos mišku[46]. Miško apsaugos priemonės, kurių tai šen, tai ten buvo imamasi, rodė, jog žmonių sąmonė pradėjo keistis ir jie tapo jautresni aplinkos žalojimui. „Miškas vyskupui svarbesnis už žmones, buvo sakoma 1365 m. Bambergo vienuolyne, aiškinant, kodėl Frankonijos miške nebuvo apgyvendintos trys dykvietės". 1343 m. Dortmunde pagarbą įstatymams bandyta išugdyti paskelbus potvarkį: kiekvienas namo ar ūkio savininkas įpareigojamas sodinti lapuočius medžius[47]. Niurnbergo imperatoriškajam miškui 1369 m. itin pagelbėjo Peteris Stromeris. Jis pirmą kartą sėkmingai pabandė sėti baltegles ir taip iškėlė sistemingo apželdinimo idėją[48]. Frankfurto miesto miške 1398 m. sėkmingai išbandyta gilių sėja[49]. Dar prieš 1457 metus Freiburge / Breisgau miškui veisti būta medelyno (ąžuolų daigyno), kuris buvo aptvertas tvora, idant jo neteriotų žvėrys, ir tręšiamas[50]. Taigi vietos arba regiono lygmeniu dėl įvairių priežasčių nuolat reaguota į aplinkos pokyčius[51]; deja, mes neturime žinių apie tokių priemonių trukmę ir sėkmę. O 1463 m. *Rattenberger Bergordnung* [Rattenbergo kalnų sutvarkymo taisyklėse] pirmą kartą postuluojamas kaltumo principas atlyginant aplinkai padarytą žalą: „...kas padaro žalą pievoms, dirvoms ar laukams, tas teisėjo ir prisiekusiųjų sprendimu arba pats geruoju susitaręs privalo sklypui padarytą nuostolį atlyginti tam, kieno žemė"[52]. Šią mintį netrukus perėmė kaimyninės Tirolio ir Zalcburgo žemės.

7. Gamta ir miškas Viduramžių visuomenei buvo ne tik visokeriopo naudojimo, bet ir simbolikos, alegorijos, jausmingų asociacijų objektas. Sulig brandžiaisiais Viduramžiais suasmeninta *natura* filosofinėje poezijoje neretai parodoma kaip Dievui pavaldi instancija (Bernhardas Silvestris, *Rožės romanas*). Dėl kirtimo pradėjus nykti ištisiniams miško masyvams Viduramžių literatūroje pagrindiniu motyvu tampa laukinis miškas – „simbolinė pabėgimo, pabėgimo iš pasaulio ir savęs atradimo erdvė"[53]. Miškas, tamsi ir neįžvelgiama vieta, prilyginamas nežinomybės ir paslaptingumo indui, o veši augmenijos pilnatvė atitinka žmogaus instinktyvumą ir pasąmonę[54]: svarbiausia miško funkcija brandžiųjų Viduramžių literatūroje yra „erdvės slenkstis", skiriantis šį ir anapusinį

pasaulį. Hartmano *Erec* (apie 1185) riteriui, sekančiam paskui moters raudojimą, miškas tampa neįveikiama tankyne:

„des endes houp sich Erec
durch ruhen walt ane wec
unerbuwen straze,
wan daz er die maze
bi des wibes stimme nam,
unz daz er rehte dar kam
da sie vom klage michel leit
in dem wilden walde erleit“
(eil. 5312 ir t.)

[Erekas jojo ton pusėn per tankų mišką, kuriame nebebuvo nei kelio, nei takelio, jis jojo ten, iš kur sklido moters balsas, kol pagaliau prijojo vietą, kurioje ją, aimanuojančią, miško tankynėje buvo ištikusi didelė bėda.]

Gotfrydo *Tristane* Tristanas ir Izolda meilės grotos epizode, norėdami patekti į meilės grotą, privalo įveikti „laukinį“ erdvės slenkstį:

„von disem berge und disem hol
so was ein tageweide wol
velse ane gevilde
und wüeste unde wilde
dar enwas dekein gelegenheit
an wegen noch an stigen hin geleit“
(eil. 16765–16770)

[Aplink tą kalną ir tą grotą vienos dienos kelio atstumu buvo matyti tik uolos, ne laukai, tik dykynė ir tyrai.]

„Nuotykių ieškantys riteriai ir bėgantieji iš pasaulio kelyje į save arba pas Dievą paprastai siunčiami per dykrą – į kitą pasaulį“. Tristano ir Izoldos gyvenimas miške kaip tik ir yra toks bėgimas iš jų meilei nepalankaus pasaulio. Mylimosios Laudinės praradimas Iveinui sumaišo protą, jis pabėga į „erdvę“, kuri atitinka „jo sumišusią dvasinę būseną“, į laukinę girią[55]. Taigi laukinė giria įkūnija topinį kraštovaizdį, kuris atlieka simbolinę funkciją ir mažai turi realaus turinio. Dantės *Dieviškojoje komedijoje* miškas tampa žemiškojo gyvenimo nuodėmingumo simboliu ir sumaišties vieta. „Aprašant mišką žodžiais, kuriais apibūdinami žmonės, miškas praranda savo, kaip gamtovaizdžio elemento, ypatumą. Jis iškyla kaip tai, kas neigiama, pergalėtina, ir tampa paklydusio keliautojo priešininku“[56]. *Dieviškosios komedijos* pradžioje simbolinis miškas dar nėra konkreti tankynė, o tik alegorija, tačiau tryliktojoje Pragaro giesmėje pagal Vergilijaus *Eneidą* pavaizduotas savižudžių miškas jau piešiamas kaip išgyventos ir regėtos tikrovės paveikslas. Šis šiurpinantis savižudžių miškas, kur sielos virtusios negyvais medžiais, o iš nulaužtų šakų laša

kraujas, tampa nuodėmingo poelgio simboliu, nes žmogaus, kuris savo noru ir prieš Dievo valią nutraukė savo gyvenimą, siela ir po Paskutinio teismo negalės susijungti su savo buvusiu kūnu; „savižudžių kūnai kaip negyva, netikusi masė pakariami ant sielos medžių“[57].

Lyrikoje ir poezijoje nuolat gausu asociacijų, kurias Viduramžių žmonėms sukeldavo gamta. Nežinomas eiliuoto pamokslo *Perspėjimas* (1216) autorius moko elgesio taisyklių pasauliečius, nes daugelis žmonių grožisi gamta, ji jiems patinka labiau negu pamaldos:

„Si schowent blumen vnd chle,
vnt wa der walt geloubet ste,
Vnt hoerent der vogelein sanc:
div weil ist in den chirchen lanc
Div messe vnfroelich,
dem sange ninder geleich,
Daz div nachtigal hat
mit schoener blumen wat“
(*Warnung* 1875–1882)[58]

[Jie mato gėles ir dobilus, ir mišką, kuris stovi apsilapavęs, ir girdi paukštelių giesmę: o bažnyčioje ilgu, mišios nelinksmos, visai nepanašios į giesmę, kurią gieda lakštingala gražių gėlių apdarais.]

Neidhartas von Reuenthalis pavasario pradžią sveikina žodžiais:

„Der meie der ist riche:
der fueret sicherliche
den walt an siner hende.
der ist nu niuwes loubes vol: der winter hat ein ende“
(Sommerlieder Nr. 2/I)[59]

[Gegužis tikras turtuolis: jis veda už rankos, tvirtai laikydamas, mišką. Tasai dabar apsitaisė naujais rūbais: žiema baigėsi.]

Ypatinga detalių gausa išsiskiria König von Odenwald savo eilėraštyje „Diz ist von dem hun und dem ey, Da vindet man rede manigerley“:

„Vial, lilgen, gruener kle
Siht man da herfuer ge
Und des meyen bluete,
Das meint des sumers guete“
(II, 29–32)[60]

[Žibutes, lelijas, žalius dobilus matai čia randantis ir žiedus gegužio, tai reiškia vasaros gėrį.]

8. Gamtos suvokimas vaizduojamajame mene gerokai pakito. Stilistinė lapuoto kapitelio raida X–XIII a. rodo, kad progresuoja natūralizmas, kurio viršūnė, ko gero, yra Reimso katedros išilginės navos dekoras – „subtiliausi ūseliai ir lapija, susipynusi su figūriniais motyvais“[61]. Natūraliai pavaizduotų augalų gausa sutampa su Alberto Didžiojo († 1280)

veikla; pasirodžius jo kūriniui *De vegetabilibus et naturalia* Albertas nuo tol buvo laikomas geriausiu augalų pasaulio žinovu[62]. Panofsky yra minėjęs tokią galimybę: vargiai tikėtina, kad gotikinių bažnyčių architektai brandžiosios scholastikos laikais būtų skaitę teologinius tekstus, tačiau amatininkų cechuose Bažnyčios atstovai architektams duodavo patarimų liturginės ir ikonografinės programos klausimais[63]. Tomo Akviniečio raštai esmingai prisidėjo prie to, kad mene „augalų karalystė" būtų perteikiama „su šviesia, gyva vaizduote, pagal veislę, rūšį ir skirtumą neklystamai atpažįstamais padarais"[64].

Gilios prancūzų ir flamandų meistrų gamtos studijos glaudžiai siejosi su XIV a. vis didesnį svorį įgyjančiomis filosofinėmis nominalizmo idėjomis. Stengdamiesi diferencijuotai perteikti gamtos procesus, ir filosofai, ir knygų iliustratoriai rėmėsi konkrečių gamtos reiškinių stebėjimu.

Pirmasis galimą lokalizuoti landšaftą Europos panelinėje tapyboje pavaizdavo Konradas Witzas, kuris 1444 m. sukūrė paveikslą *Stebuklingoji žūklė* ir kaip Šventosios Žemės vietovaizdį nutapė tikslų Ženevos ežero pakrantės atvaizdą. F. Deuchler pateikė įrodymų, kad šis Savojos hercogo Amadėjo VIII užsakytas kūrinys regimu būdu įkūnija politinį manifestą ir gali būti laikomas „laimingosios Savojos" paveikslu, „buon governo" išraiška.

9. Šiuose gamtos užkariavimo ir ekonomiškai sąlygoto jos tausojimo apmatuose įsirikiuoja ir santykiai su gyvūnais[67]. Gyvūnai yra visiškai pavaldūs žmogui, tai garantuoja biblinė pasaulėrega, todėl tokia dalykų padėtis iki Švietimo epochos nekėlė abejonių. Kūrinijos visete gyvūnams skirta tarnų vieta (*Pr* 1, 28), asmeniški arba sentimantalūs jausmai, apskritai paėmus, jiems nedera. Viduramžių šventieji gyvūnus mylėjo, nors visai ne dėl jų pačių, o todėl, kad jie, kaip Anzelmo Kenterberiečio nuo šunų išgelbėti zuikiai[68], turėjo simbolinę (šiuo atveju sielos) prasmę arba kad jie tokiu pat būdu kaip ir negyvoji gamta buvo Dievo kūrybos ženklas (pasak Pranciškaus Asyžiečio *Saulės giesmės*). Daugybė liaudies papročių iš esmės buvo gyvūnų kankinimas dėl pramogos, nors jie, antai bulių kautynės, galimas daiktas, buvo kilę iš ikikrikščioniškų kulto veiksmų. Prisiminkime, pavyzdžiui, kasmetines kačių skerdynes Ypre, Paryžiuje ir kituose vėlyvųjų Viduramžių miestuose[69]. Lyginant su Antika, šios epochos ūkyje ir karo technikoje gyvuliai buvo panaudojami plačiau. Tas, kas Viduramžiais norėjo būti raitininkas, privalėjo turėti geros kokybės žirgą, dėl to šis gyvulys, lygiai kaip geri medžiokliniai

šunys ir sakalai, buvo branginamas prestižo dalykas. „Jis yra kuo glaudžiausiai susijęs su riteriu, bet ne kaip būtybė, o kaip jo luomo ženklas, kaip jo veiklos sritis“[70]. Anuometinėje poezijoje kaip pasišventimo karo dalykams rodiklis buvo aukštinama tai, kad didvyris mirtinai nujodydavo daug žirgų[71]. Karalių suvažiavimo dieną sudeginti tris dešimtis gyvų savo žirgų riteriui reiškė pademonstruoti savo „dosnumą“[72].

Tai, kad šunys ir Viduramžiais diduomenės buvo laikomi kaip kambariniai gyvūnai, rodo nemažai spalvotų piešinių bent jau vėlyvųjų Viduramžių manuskriptuose, tačiau krikščionybė, kitaip negu Antika, draudė laidoti gyvūnus, tai būtų buvę pasmerkta kaip prietaras, nes buvo (ir tebėra) manoma gyvūnus turint tik mirtingą sielą. Tik retsykiais tarp gyvūno ir žmogaus užsimezga emocinis ryšys. Kai 1447 m. gegužės mėnesį dvi dienas be paliovos snigo ir paukščiai ieškojo prieglobsčio žmonių namuose, augsburgietis Burkhardas Zinkas parašė: „Išvydau aš baimę ir vargą paukščių, ir susigraudinau... ir jeigu būčiau galėjęs juos pamaitinti ir būčiau turėjęs visą maišą avižų jiems sulesinti, būčiau mielai tai padaręs...“[73]

Kaip ir kita kūrinija, simboliniame mąstyme gyvūnai pranokdavo save; tai buvo gausių *Physiologus* rūšies tekstų, taip pat gyvulių epo sritis. Gyvūnus regime Viduramžių bažnyčių architektūrinėse detalėse, labai dažnai jie išreiškia ir teigiamus, ir neigiamus dalykus. Antai liūtas galėjo simbolizuoti ir Kristų – liūtą iš Judo giminės, ir velnią – liūtą, kuris slankioja aplink ir ieško, ką praryti. Kadangi visa gamta buvo traktuojama kaip Dievo sukurta knyga, tai ir jos pažinimas buvo geras dalykas, nes turėjo vesti prie jos autoriaus[74]; sykiu gamta buvo „pasaulio kunigaikščio“ karalystė, todėl jos kūriniuose (pagal dualistinę, manichėjiškąją tradiciją) galėjo tūnoti demonai – Goethe's Mefistofelio pudelis turi ilgą Viduramžių protėvių seką[75]. Dar nežinia, kaip įmanoma pirmiausia demonologijos požiūriu paaiškinti ypač opią mentaliteto istorijos problemą – gyvūnų bylų[76] atsiradimą XIII a. Šiaip ar taip, ir pasaulietinis, ir bažnytinis teismas juos traktavo kaip asmeniškai atsakingus juridinius asmenis, tačiau tik tada, kai jie kenkdavo žmonėms. Šis fenomenas, kaip ir daugelis kitų, gyvavo iki pat Švietimo epochos, kuri ir žmogaus santykių su gamta sferoje sukėlė mentaliteto pokyčių.

IŠNAŠOS

[1] FUMAGALLI, Himmel, 26 ir t., 29; TAS PATS, Stein, 32; FICHTENAU, Lebensordnungen, 446 ir t.; H. WOLFRAM, Die Geburt Mitteleuropas, Wien 1987, 435 – [2] W. BERGES,

Land und Unland in der mittelalterlichen Welt: Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/III. Festschrift f. H. Heimpel, Göttingen 1972, 400, 412, 414 – [3] BERGES, Land und Unland, 409, 432 ir t.; FUMAGALLI, Lebensgefühl, 59 ir t.; WOLFRAM, Geburt Mitteleuropas, 436; P. WUNDERLI, Der Wald als Ort der Assozialität: Der Wald, sud. J. SEMMLER, 69–112 – [4] G. HEINE, Umweltbezogener Recht im Mittelalter: Umwelt in der Geschichte, sud. B. HERRMANN, 120 – [5] FUMAGGALI, Stadt und Natur, 93 – [6] H.-J. NITZ, Mittelalterliche Moorsiedlungen. Agrarische Umweltgestaltungen unter schwierigen naturräumlichen Voraussetzungen: Umwelt in der Geschichte, sud. B. HERRMANN, 45 ir t., 48; plg. J. HERRMANNo recenziją Mediaevistik 2 (1989), 287 – [7] D. LOHRMANN, Energieprobleme im Mittelalter. Zur Verknappung von Wasserkraft und Holz in Westeuropa bis zum Ende des 12. Jahrhunderts: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgescgichte 66 (1979), 313 – [8] FUMAGGALI, Stadt und Natur, 57, 64 – [9] U. TROITZSCH, Umweltprobleme im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit aus technikgeschichtlicher Sicht: Umwelt in der Geschichte, sud. B. HERRMANN, 93 ir t. – [10] GIMPEL, 10, 17 – [11] LOHRMANN, Energieprobleme, 299, 301; GIMPEL, 23 – [12] H. DOPSCH/F. KOLLER, Umweltschutz, Energie und Arbeitsmarkt – 'Moderne' Wirtscgaftsprobleme in frühen Jahrhunderten am Beispiel Salzburgs: für ein Lebensrecht der Schöpfung, sudarytojai D. M. BAUER/G. VIRT, Salzburg 1988, 178 ir t.; H. DOPSCH, Der Almkanal in Salzburg: Städtische Versorgung, sud. J. SYDOW, 48; M. ECKOLDT, Die Mühle als integrierender Bestandteil unserer Städte: Geschichte der Wasserkraftnutzung, sud. M. ECKOLDT, 63, 65 – [13] TROITZSCH, Umweltprobleme, 94 – [14] LOHRMANN, Energieprobleme im Mittelalter, 312 – [15] H. KÜSTER, Mittelalterliche Angriffe in Naturräume des Voralpenlandes: Umwelt in der Geschichte, sud. B. HERRMANN, 68 – [16] G. HEINE, 123; GIMPEL, 85; A. BORST, 216 – [17] E. JOHANN, Geschichte der Waldnutzung in Kärnten unter dem Einfluss der Berg-, Hütten- und Hammerwerke: Archiv für Vaterländische Geschichte und Topografie 63 (1968), 13 ir t.; TROITZSCH, Umweltprobleme, 94 – [18] LOHRMANN, Energieprobleme, 313; F. BRAUDEL, Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Alltag, München 1985, 397 – [19] GIMPEL, 87 ir t. – [20] LOHRMANN, Energieprobleme, 314 – [21] GIMPEL, 88; W. H. TE BRAKE, Air Pollution and Fuel Crises in Preindustrial London 1250–1650: Technology and Culture 16 (1975), 337–359; G. BAYERL, Materialien zur Geschichte der Umweltproblematik: Technologie und Geschichte 16 (1980), 188 ir t. – [22] BORST, 212 ir t. – [23] HEINE, Unweltbezogenes Recht, 120 – [24] LOHRMANN, Energieprobleme, 306 ir t.; H. FICHTENAU, Wald und Waldnutzung im 10. Jahrhundert: Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs 12 (1981), 13 ir t.; S. LORENZ, Wald und Stadt im Mittelalter. Aspekte einer historischen Ökologie: Wald, Garten und Park, sud. B. KIRCHGÄSSNER, Sigmaringen 1993, 25–34, 33. Ponas Lorenzas maloniai leido man pasinaudoti korektūros atspaudais; A. GERSTENHAUER, Die Stellung des Waldes in der deutschen Kulturlandschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit: Wald, sud. J. SEMMLER, 16–18 – [25] A. HAUSER, Wald und Feld, 24; buvo nepasiekiamas teisei; dar XV a. vadinamas „desertum Jorense“; ten pat, 25 – [26] FUMAGALLI, Stadt und Natur, 36, 64, 70 – [27] GIMPEL, 84; J. MÜLLER, Umweltveränderungen durch den Menschen: Ökologie und menschliche Umwelt, sud. K. H. KREEB, 33, 37 – [28] E. SCHUBERT, Der Wald: wirtschaftliche Grundlage der spätmittelalterlichen Stadt: Mensch und Umwelt, sud. B. HERRMANN, 263; H.-D. HEIMANN, Der Wald in der städtischen Kulturentfaltung und Landschaftswahrnehmung: Mensch und Natur im Mittelalter, 2. Halbband, 866–881, čia 875 – [29] HEINE, Umweltbezogenes Recht, 121 ir t.; LORENZ, Wald und Stadt im Mittelalter, 30 – [30] F. SOLLEDER, München im Mittelalter, ND Aalen 1982, 338 ir t.; KÜHNEL, 79 ir t. – [31] R.-J. GLEITSMANN, Rohstoffmangel und Lösungsstrategien: Das

Problem vorindustrieller Holzknappheit: Technologie und Politik 16 (1980), 114; E. WAGNER, Die Holzversorgung der Lüneburger Saline in ihrer wirtschaftsgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Bedeutung, Diss. Kiel 1930; BRAUDEL, 393; W. ZORN, Ansätze und Erscheinungsformen des Umweltschutzes aus sozial- und wirtschaftshistorischer Sicht: Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege. Festschrift f. H. Kellenbenz, IV, Stuttgart 1978, 710; GERSTENHAUER, Die Stellung des Waldes, 24 – [32] M.-L. HILLEBRECHT, Eine mittelalterliche Energiekrise: Mensch und Umwelt im Mittelalter, sud. B. HERRMANN; 278 ir t.; apie regionines problemas žr. R. KIESS, Bemerkungen zur Holzversorgung von Städten: Städtische Versorgung, 79–98 bei SCHUBERT, Der Wald, 257; plg. taip pat H. MAKOWSKI/B. BUDERATH, 93–102 – [33] GIMPEL, 86 – [34] Šis pavyzdys iliustruoja daug kitų: Tirolio hercogo Frydricho 1420 ir 1443 metų įsakymai: H. OBERRAUCH, Tirols Wald und Waidwerk (Schlernschriften 88), Innsbruck 1952, 48 – [35] FLOHN, 131, 134; TAS PATS, Klimaschwankungen im Mittelalter und ihre historisch-geographische Bedeutung: Berichte zur deutschen Landeskunde 7 (1950), 352 ir t.; H. JÄGER, Klima: Lexikon d. Mittelalters 5, 1991, 1215 – [36] LAMB, 198, 210 – [37] NITZ, Mittelalterliche Moorsiedlungen, 52 – [38] LAMB, 210, 214 – [39] LE ROY LADURIE, 17, 20; LAMB, 214 t.; ALEXANDRE, 436–439 – [40] FLOHN, 130; CH. PFISTER, Veränderungen der Sommerwitterung im südlichen Mitteleuropa von 1270–1400 als Auftakt zum Gletscherhochstand der Neuzeit: Geographica Helvetica 1985, 186–195 – [41] FUMAGALLI, Stadt und Natur, 73, 81 – [42] LAMB, 213, 219; W. ABEL, Die Wüstungen des ausgehenden Mittelalters. Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte I, Stuttgart 1976, 91, 98 ir t. – [43] BRAUDEL, 392 – [44] HEINE, Umweltbezogenes Recht, 122 – [45] GIMPEL, 86 – [46] M. IRNIGER, Der Sihlwald und sein Umland. Waldnutzung, Viehzucht und Ackerbau im Albisgebiet von 1400–1600 (Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 58), Zürich 1991; plg. recenziją: W. SCHWARZ: Medium Aevum Quotidianum 24 (1991), 45 ir t. – [47] SCHUBERT, Der Wald, 266 – [48] W. VON STROMER, Eine „Industrielle Revolution" des Spätmittelalters?: Technikgeschichte, sud. U. TROITZSCH/G. WOHLAUF, Frankfurt 1980, 120; W. VON STROMER/L. SPORHAN, Die Nadelholzsaat in Nürnberger Reichswäldern: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 17 (1969), 69–106 – [49] BERTSCH,106; GERSTENHAUER, Die Stellung, 22 – [50] KÜHNEL, 82 – [51] ZORN, Ansätze, 711 – [52] K.-H. LUDWIG, Rattenberger Bergordnung: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, VII, Berlin/New York 1989, 1047 ir t. – [53] CH. SCHMID-CALBERT, Der wilde Wald. Zur Darstellung und Funktion eines Raumes in der Mittelhochdeutschen Literatur: Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift f. H. Rupp zum 70. Geburtstag, sud. R. SCHNELL, Bern 1989, 24–47, 29, 31 – [54] W. DANCKERT, Symbol, Metapher, Allegorie im Lied der Völker, Teil 3: Pflanzen, Bonn-Bad Godesberg 1978, 943 t. – [55] SCHMID-CADALBERT, Der wilde Wald, 24–47, 36, 38 ir t., 44 – [56] M. STAUFFER, 145 ir t. – [57] STAUFFER, 150, 152, 154; M. RODDEWIG, Der gerettete Wald in Dantes Göttlicher Komödie: Der Wald, sud. J. SEMMLER, 167 – [58] *Die Warnung.* Eine Reimpredigt aus dem 13. Jahrhundert, sud. L. WEBER (Münchener Archiv für Philologie des Mittelalters und der Renaissance 1), München 1912, 14, 16, 55 ir t., 159 – [59] Die *Lieder Neidharts,* sud. E. WIESSNER, Tübingen 1955, 15 – [60] *König von Odenwald.* Gedichte. Mittelhochdeutsch-Neuhochdeutsch, sud. ir vertė R. OLT, Heidelberg 1988, 48 – [61] J. VAN DER MEULEN, Der vegetabilische Mensch der romanischen Kapitellplastik: Mensch und Natur im Mittelalter, 2. Halbband, 926; H. SEDLMAYR, Die Entstehung der Kathedrale, Zürich 1950, 283 – [62] L. BEHLING, Die Pflanzenwelt der mittelalterlichen Kathedralen, Köln 1964, 120 t. – [63] E. PANOFSKY, Gotische Architektur und Scholastik, Köln 1989, 18–21– [64] BEHLING, 126 – [65] J. BIALOSTOCKI,

Spätmittelalter und beginnende Neuzeit (Propyläen Kunstgeschichte 7), Berlin 1972, 44 – [66] F. DEUCHLER, Warum malte Konrad Witz die „Erste" Landschaft? Hic et nunc im Genfer Altar von 1444: Medium Aevum Quotidianum 3 (1984), 39, 43 ir t., 47 – [67] Šį skyrelį (išskyrus vietą, kurioje kalbama apie B. Zinką) parašė sudarytojas. – [68] EADMER, Vita Anselmi 2, 3, 27 – [69] E. COHEN, The Crossroads of Justice. Law and Culture in Late Medieval France, Leiden 1993, 106 ir t. – [70] B. ACKERMANN-ARLT, Das Pferd und seine epische Funktion im mittelhochdeutschen 'Prosa-Lancelot' (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 19), Berlin 1990, 260 – [71] Ten pat, 110, 258 – [72] M. BLOCH, Feudal Society, ND London 1975, 311 – [73] Die Chroniken der deutschen Städte, V, Leipzig 1866, 183 t. – [74] E. R. CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 5. Aufl., Bern 1965, 323 ir t. – [75] B. WOODS, The Devil in Dog Form: Western Folklore 13 (1954), 229–235 – [76] COHEN, Crossroads, 110–133.

BIBLIOGRAFIJA

P. ALEXANDRE, Le climat en Europe au moyen âge, Paris 1987 – J. ALLMANN, Der Wald in der frühen Neuzeit, Berlin 1989 – Il bosco nel medioevo, a cura di B. ANDREOLLI e M. MONTANARI (Biblioteca di storia agraria medievale 4), Bologna 1988 – R. BECHMANN, Trees and Man. The Forst in the Middle Ages, New York 1990 – A. BORST, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt 1973 – H. FICHTENAU, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts, Stuttgart 1984 – La filosofia della natura nel medioevo, Mailand 1966 – V. FUMAGALLI, Der lebende Stein. Stadt und Natur im Mittelalter, Berlin 1989 – TAS PATS, Wenn der Himmel sich verdunkelt. Lebensgefühl im Mittelalter, Berlin 1988 – W. GANZENMÜLLER, Das Naturgefühl im Mittelalter (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 18), Berlin 1914 – J. GIMPEL, Die industrielle Revolution des Mittelalters, Zürich/München 1980 – M. K. E. GOTTSCHALK, Stormvloeten en rivieroverstromungen in Nederland. Teil 1, Assen 1971; Teil 2, Assen 1975 – A. HAUSER, Wald und Feld in der alten Schweiz, Zürich/München 1972 – H. KÜHNEL (Sud.), Alltag im Spätmittelalter, Graz/Wien/Köln [3]1986 – Mensch und Natur im Mittelalter, sud. A. ZIMMERMANN/A. SPEER (Miscellanea mediaevalia 20, 1. Halbband), Berlin 1991 ir (Miscellanea mediaevalia 21, 2. Halbband), Berlin 1992 – Der Wald in Mittelalter und Renaissance, sud. J. SEMMLER (Studia humaniora 17), Düsseldorf 1991– M. STAUFFER, Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter (Studiorum Romanicorum Collectio Turicensis X), Bern 1959 – W. STÜRNER, Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters, Stuttgart 1975 – Umwelt in der Geschichte, sud. B. HERRMANN, Göttingen 1989.

Harry Kühnel

1. Naujųjų amžių gamtos sampratos mentaliniai pokyčiai ilgą laiką domino tik elito kultūrą. Iki pat lemiamų, konkrečias gyvenimo sąlygas pakeitusių industrializavimo permainų daugumos Europos gyventojų gamtos jausmas Naujaisiais laikais veikiausiai mažai skyrėsi nuo Viduramžiams būdingų pavyzdžių. Didžiąją XIX šimtmečio dalį per 80 procentų žmonių gyveno žemės ūkio suformuotomis sąlygomis, darbo ritmu, kurį diktavo diena ir naktis bei metų laikai. Galimas daiktas, jų pasaulėregai buvo būdinga tikrai krikščioniškų ir animistinių bruožų bei prietarų simbiozė. Tiek gyvoji, tiek negyvoji gamta buvo pilna magiškų jėgų, gerųjų ir piktųjų demonų, kuriuos buvo galima paveikti maldomis, permaldavimu arba ritualiniais veiksmais. Šiuo požiūriu buvo svarbu vidaus ir išorės skirtumas, kontroliuojamos, aptvertos namo, kiemo, sodo arba miesto erdvės ir dykynės, plytinčios už tvoros kaip miškas, krūmai ar tyrlaukis, perskyra. Miške gyveno plėšikai, laukiniai žmonės, pavojingi žvėrys, taip pat gnomai ir fėjos, kurie nelauktai galėjo padaryti gera, bet greičiau bloga. Nevaldoma kultivuojamos, dirbamos erdvės „aplinka“ sudarė realią valstiečių pasaulio anapusybę. Nenaudojamos landšafto zonos (kalnai, pelkės arba tyrlaukiai) buvo paskutinė priebėga demoniškųjų jėgų, kurios buvo išvaikytos tik XVIII ir XIX a., kai tas vietas atrado turistai.

2. Naujųjų laikų pradžioje gamtos sampratai būdingi du vienas kitą papildantys modeliai; jie buvo suformuoti krikščioniškame kontekste remiantis Antikos tradicija. Viena vertus, tai puolusios, paliegusios gamtos paveikslas, kita vertus, tai harmoninga, pusiausvyros padėtyje esanti gamta[1]. Abu motyvai kilę iš gamtos kaip „kūrinio“, t. y. kaip Dievo valios pirmykštės objektyvacijos, tačiau šio kūrinio likimas piešiamas kontrastingomis spalvomis. XVII a. elito kultūroje paprastai vyrauja puolusios gamtos paveikslas. Šiuo atveju galima kalbėti apie „rūmų gamtos“ modelį ta prasme, kad gamtos suvokimas yra struktūruotas pagal analogiją su rūmų tvarka[2]. Kadangi puolusi gamta negali išsilaikyti savo jėgomis, jos tvarka turi būti suprantama kaip tiesioginė aktyvios tvarkančiosios valios išraiška. Gamta tarsi marionetė kabo ant siūlų, kuriuos

savo rankose laiko Kūrėjas. Vis dėlto ji yra trapi, silpna, senstanti, jai gresia suirimas, kurį žmogus, nuolatos taisydamas gamtą, gali užvilkinti, bet ne visam laikui sustabdyti. „Art serves like a cobler, or tinker, to peece up the walles, and to repaire the ruines of nature“ (Technika veikia kaip kurpius arba katilų taisytojas, ji paremia supuvusias sienas ir atstato gamtos griuvėsius, 1616 m.)[3]. Apokaliptikų požiūriu, gamta spontaniškai artėja prie susinaikinimo[4]. „Gamtos būklės“ paveiksle jie regi skurdo, nepritekliaus, pavojaus bruožus. Tai „bellum omnium contra omnes“ (visų karas prieš visus); taip anglų filosofas Thomas Hobbesas (1588–1679) apibūdina pirmykštės žmonių visuomenės socialinę situaciją, iš kurios gali išvesti tik aktyvios proto ir valios pastangos. Kadangi gamta šykšti ir užsispyrusi, žmogus darbu ir pastangomis turi išsikovoti iš jos sau pragyvenimą[5].

Tokio gamtos paveikslo fone reali gamta atrodo skurdi, pavojinga vieta, kurią būtina valdyti ir formuoti. Šios valios valdžiai išraiška yra, pvz., baroko sodas, kuris rodo, kad užsispyrusią gamtą galima pajungti pačiai gryniausiai žmogaus proto formai – geometrijai[6]. Šią gamtą galima beatodairiškai išnaudoti, pertvarkyti, kankinti ir eksperimentiniu būdu tyrinėti, nes ji yra tik pasyvi, savivalei atiduota medžiaga. Iš čia kyla vienodi vienos tvarkančiosios valios kuriamos tvarkos pavyzdžiai. Pilietinis karas (gamtoje) turi būti baigtas absoliutaus valdovo taikinga valia. Prigimties ardomąsias individo aistras turi valdyti protu paremta dorybinga afektų kontrolė. Iš (prigimties) skurdo kyla techninio užvaldymo uždavinys. Barbariški pirmykščiai žmonės kolonijose tėvišku autoritetu turi būti pakrikštyti ir civilizuoti. Iš noro nugalėti gamtos chaosą randasi pirmosios Naujųjų laikų mokslo programos formuluotės: sukurti tvarką ten, kur jos nėra[7].

3. Tačiau ir simboliniame puolusios gamtos paveiksle (jis yra vyraujantis) esti priešingo principo, harmoningos gamtos, elementų[8]. Vis dėlto XVII a. pabaigoje, pasibaigus tam tikram suirzimo tarpsniui – antai chemikas ir filosofas Robertas Boyle'is (1627–1691) siūlė visai atsisakyti gamtos sąvokos, nes ji nebeturinti aiškios prasmės[9] – aiškiai matyti poslinkis į šitą priešingą principą, kuris plačiai įsigalėjo XVIII amžiuje[10]. Anot šio požiūrio, gamtoje, kaip ir anksčiau, matyti jos Kūrėjo savybės: ji yra harmoninga, graži, turi pusiausvyrą ir skirta žmogaus naudai. Nelygstamas jos Meistras sukūrė ją tokią, kad ji tarsi tobula mašina gali tverti ilgą laiką, Dievui nebūtina į ją nuolat kištis. Realioje gamtoje, pavyzdžiui,

gamtovaizdyje, augalų ir gyvūnų rūšyse arba kompleksinėje organizmų sandaroje buvo galima įžiūrėti jos Kūrėjo predikatus, todėl gamtos studijos leido ypatingu būdu priartėti prie Dievo. Rasti išeitį iš religinių pilietinių karų bandyta atsigręžiant į „gamtos religiją“, kuri tiesiogiai atsiskleidžia visuotiniam žmogaus protui, todėl ir „gamtos knygos“ stebėjimas iš pradžių turėjo papildyti, o vėliau ir atstoti ginčytinas „Apreiškimo knygos“ studijas. Todėl pradėtas plėtoti gamtos tyrinėjimas iš pradžių jokiu būdu nebuvo laikomas antireliginiu dalyku; priešingai: fizinėje teologijoje susiformavo srovė, atvėrusi kelią gamtos sutvarkymo rekonstravimui kaip Dievo garbinimo formai, stebint jo Kūrybos stebuklą[11]. XVIII a. fizinės teologijos mąstymo modelis įžiūri gamtoje harmoningą, subalansuotą ir tikslo požiūriu į žmogų orientuotą tvarką. Nuo fizinės teologijos pamokslo, kuriame pilna įrodymų, liudijančių Kūrėjo valią gamtos tvarkoje, tiesus kelias veda į gamtos studijas, kurių dabar imasi platesni apsišvietusios publikos sluoksniai. Labai išpopuliarėja botanika, daugelis renka keistus akmenis arba vabalus, daro herbarus, įrengia akvariumus ir terariumus, iškylauja gamtoje ir ieško retenybių; sykiu bandoma klasifikuoti gamtos dėsningumus. Šiame kontekste radosi tokios pretenzingos iniciatyvos, kaip Linėjaus pasaulio augalų ir gyvūnų sistema (1735) ir 44 tomų apimties Buffono gamtos istorija (nuo 1749); jos buvo daug kartų leidžiamos ir verčiamos į kitas kalbas. Gamtos kaip sutvarkyto viseto įvaizdis leidžia rastis „protoekologinio“ simbiozės tyrinėjimo užuomazgoms[12].

Dabar aktyviai ieškoma vietovių, kurių anksčiau bijota ir vengta. Kelionėje, kurios maršrutas anksčiau vedė į Italiją, kaip į antikinio išsilavinimo kraštą, tekdavo įveikti Alpes, tačiau dabar tai ne tik sunkus ir pavojingas, bet ir savotiškai žavus reikalas[13]. Edmundo Burke'o (1729–1797), Immanuelio Kanto ir Friedricho Schillerio nukaldinta estetinė didingumo kategorija, pranokusi tradicinius topus, įgalino dėmesio akiratyje išnirti aukštiems kalnams kaip estetinės kontempliacijos objektams[14]. Peizažinė tapyba ir peizažinė lyrika lavina ir kuria suvokimo formas tokių gamtos objektų, kurie anksčiau taip negalėjo būti matomi[15].

„Rūminį“ protingos kontrolės ir pajungimo principą dabar išstumia „miestelėniškasis“ „natūralumo“ ir spontaniškos savireguliacijos principas. Prigimtinei būklei būdingi nebe žiaurumo ir skurdo bruožai, verčiantys šauktis sutramdymo ir gamtos užvaldymo, o vidinė harmonija, pilnatvė ir grožis. Šiuo požiūriu dabarties trūkumai aiškintini ne gamtos pertekliumi, o gamtos stoka, dirbtinumo persvara, kontrole ir kenksmin-

ga intervencija. Jei gamta savaime yra gera ir pati linksta į tvarką, tai žmogui nevalia jai save priešinti, jis privalo paisyti jos principų. Iš šio požiūrio gali būti kildinamos fiziokratijos ekonominio *laissez-faire* ir ekonominio liberalizmo, laisvosios pedagogikos, bendravimo spontaniškumo programos. Gamtą mėgdžiojantis angliškasis landšaftinis parkas išstumia barokinį. Primityviųjų tautų įvaizdis pasikeičia: anksčiau kone vien kanibalai barbarai, dabar gi – taurūs laukiniai, gyvenantys vienybėje su gamta. Laimingosios pietų jūrų salos, būtent Taiti, tampa bėgančiųjų nuo civilizacijos ilgesio objektu. Rousseau 1750 m. susilaukė didžiulio pasisekimo neigiamai atsakęs į Dižono Akademijos konkursinį klausimą, ar civilizacija atnešė tauresnius papročius[16]. Jo reikalavimas grįžti „atgal į gamtą", nuo kurios žmonija nutolo dėl per didelio sukultūrinimo, tiksliai atitiko laiko dvasią. Naujoji tendencija turėjo vesti nuo civilizacijos atnešto susiskaldymo atgal į natūralią harmoniją, nuo dirbtinumo į padorumą, iš miesto į kaimą. Tai buvo kelias, kurio dialektiką klasikine poezijos forma perteikė Schilleris 1795 m. parašytame eilėraštyje *Pasivaikščiojimas.*

4. XIX a. pradžioje gamtos paveikslas susiskaido ir diferencijuojasi. Nors harmoningos gamtos modelis išlieka, jis pradeda sietis su kitais motyvais, ir bendra situacija tampa sudėtingesnė. Gamtos romantika derina gamtos, kaip sudvasinto organizmo, motyvą su radikaliu subjektyvumu, kuris pagrįstas išgyvenimo gilinimu, savojo Aš jungimu su dieviškuoju visetu. Tai, taip pat kitos čia aptartos raidos kryptys sukėlė labai konkrečius padarinius: antai iš romantikos sentimentalizavimo kilo ankstesnėms epochoms visai nežinoma gyvūnijos apsaugos idėja, kurios paplitimas rodo bendrą mentaliteto istorijos pervartą; pirmasis tokio pobūdžio įstatymas buvo išleistas 1822 m. Didžiojoje Britanijoje, o po kelių metų joje buvo įkurta ir pirmoji gyvūnų apsaugos draugija. O valdovų globojamuose pjudymo amfiteatruose viešas gyvūnų užkankinimas bent jau iki XVIII a. pabaigos buvo laikomas visiškai normalia miestiečių, pvz., Vienos gyventojų, pramoga[17].

Vykstant pasaulėvaizdžio istorizavimo procesui, gamta gali būti suvokiama kaip subrendusios tradicijos išraiška. Tai, kas „natūralu", dabar vertinama kaip per ilgesnį laiko tarpą susiformavę dalykai; taip gamta tampa konservatyvia metafora, priešinama tam, kas savavališkai sukonstruota, kas racionaliai padaryta, šalto, bejausmio proto projektams[18]. Natūraliu dalyku laikoma tai, kas kilę iš pačių tradicijos gelmių, o tai,

kas abstraktu ir bendra, traktuojama kaip „neturintis šaknų", paviršutiniškas ir mechaniškas dalykas. Tokiame kontekste gamta gali tapti politinės kovos sąvoka. Šio gamtos politizavimo tolesnis žingsnis – tezė, kad gamtos ūkis privalo sustabdyti ekspansionistinius politinių judėjimų užmojus. Anglų politinės ekonomijos atstovas Thomas Robertas Malthus (1766–1834) nebuvo pirmasis, iškėlęs argumentą, kad ribotos gamtinės sąlygos turėtų sustabdyti socialinę ir politinę pažangą kaip begalinę ekonominę ekspansiją. Vis dėlto šį argumentą, kuris sukėlė itin didelį atgarsį, jis formulavo ypač įsakmiai, nors ir jis dar neįstengė sukrėsti tikėjimo pažanga pamatų[19].

Gamtos istorizavimas, kuris pirmiausia prasidėjo romantiniame kontekste, galiausiai atvedė į „gamtos istorijos pabaigą" stabilių Švietimo epochos įvaizdžių prasme[20]. Homogeninės erdvės sisteminę tvarką išstumia laikinumo principas. Gamta pati įgyja istoriją tuo požiūriu, kad ji yra nebe Kūrėjo padarytas „kūrinys", o pati yra susikūrusi ir išsidiferencijavusi autonominiame, ilgalaikiame procese. Šios pervartos didžiosios gairės buvo Charles'io Lyello (1797–1875) geologija ir Darwino evoliucijos teorija (1842 ir t.)[21]. Tačiau įjungus gamtą į subjekto neturintį savęs organizavimo procesą, galiausiai nebeliko XVIII a. vyravusios gamtos harmoningos pusiausvyros garantijos. XIX a. antroje pusėje gamta aiškinama tik kaip dinamika. Šią gamtos dinamiką iš pradžių buvo galima traktuoti kaip natūralų bendro pažangos proceso priedą, kaip pažangos gamtos dėsnį. Tačiau iš šio proceso buvo pašalintas Dievas kaip jo teologinio kryptingumo garantas, todėl neišvengiamai turėjo būti padaryta išvada, kad subjekto neturintis gamtos procesų savęs organizavimas gali sukelti didžiai nemalonius, disharmoniškus padarinius[22].

Dėl to XIX a. pabaigos gamtos įvaizdis ryškiai dvilypis. Be gamtos būtinybės valdomos pažangos teiginių, nestinga ir būgštavimų, kad gamta juda atgal. Antai iš entropijos dėsnio (fizikinė šilumos teorija) buvo galima daryti išvadą, kad pasaulis buvęs prisuktas tarsi didžiulis laikrodis ir kada nors neišvengiamai sustosiąs; jo pabaigoje būsianti „šiluminė visatos mirtis"[23]. Todėl Flaubert'as, kuris labai domėjosi tokiomis mintimis, viename iš savo vėlyvųjų kūrinių ironiškai priešino dvi viena kitą papildančias vizijas. „Visuotinis suprasčiokėjimas. Viskas išsigims į didžiules darbininkų išgertuves. Pasaulio pabaiga dėl entropijos". Arba: „Žmonės keliaus į žvaigždes, o kai žemėje viskas bus sunaudota, žmonija persikraustys į žvaigždes"[24].

5. XIX šimtmetyje prasidėjęs aplinkos industrializavimas, urbanizavimas ir modernizavimas labai pakeitė realią gamtą ir jos suvokimą, kurį dabar buvo pasisavinusios didesnės gyventojų grupės. Kasant kanalus ir tiesiant geležinkelius, plėšiant dirvonus, taikant sėjomainą, perėjus į racionalų miškų ūkį, sparčiai augant miestams, gamtovaizdis buvo keičiamas itin greitai. Jau XIX a. viduryje pasigirsta skundų, jog kraštovaizdis skurdinamas estetiniu požiūriu, ir reikalavimų saugoti gamtą, kurie laikui bėgant aidėjo juo garsiau, juo labiau buvo niokojama gamta[25]. Gamta smarkiai ir ištisai buvo naikinama, tačiau tokiu pat sparčiu tempu ji buvo atrandama estetiniu požiūriu, tapdama tikslu turistų, kuriems įkandin meno istorikas ir socialinės filosofijos atstovas Johnas Ruskinas (1819–1900) jau 1865 m. šaukė: „You have despised Nature; that is to say, all the deep and sacred sensations of natural scenery" (Jūs paniekinote gamtą, t. y. visus tuos gilius ir šventus jausmus regint gamtą)[26].

Turizmo kritika, t. y. paradoksas, kad gamtą niokojo tie, kas norėjo į ją pabėgti „iš pilkų miesto mūrų", davė pradžią ir Vokietijos tėviškės apsaugos judėjimui, su kuriuo XX a. pradžioje siejosi paminklų, gamtos ir kraštovaizdžio apsaugos, taip pat rūpesčio dėl tradicinių papročių nykimo motyvai[27]. Analogiškų judėjimų būta ir kitose Europos šalyse, pvz., Anglijoje[28]. Juos gaivino idėja, jog einama į tariamai gryną gamtą vardan vitalizmo, antidekadanso; pastarasis buvo būdingas gyvenimo pertvarkos sąjūdžiams šimtmečių sandūroje. Turistinės jaunimo organizacijos nariai, buržuazijos atstovai ir gamtos mylėtojai proletarai stojo prieš sustabarėjusiu ir konvencionaliu laikomą XIX a. pasaulį ir ieškojo priebėgos gamtoje, kuri sykiu vis labiau tolo nuo natūralumo idealo. Atsirado nemažai „judėjimų", kurie ieškojo išsigelbėjimo pasitraukdami iš visuomenės į kaimo komunas, ūkelius, vegetarizmą, nudizmą, praktikuodami paprastumą.

Vis dėlto, nors ir protestuota, nebebuvo galima sustabdyti tradicinio agrarinio sukultūrinto gamtovaizdžio transformacijos proceso: jis pamažu virto moderniu, agrotechniškai suformuotu pramoniniu kraštovaizdžiu. Nors mažesnės teritorijos buvo paskelbtos draustiniais, nors nuo pat XX a. pradžios daug kartų bandyta priimti gamtosaugos įstatymus, tačiau to, kas turėjo būti saugoma, substratas, rodos, nesulaikomai sekė[29]. Į šį vyksmą reaguota nevienodai: viena vertus, nuo šimtmečio pradžios jau gyvavo gamtosaugos judėjimų tradicija; antra vertus, atsakymas į gamtos niokojimą galėjo būti nusigręžimas nuo gamtos, viliantis, kad prasidės hipertechniškas modernas arba visuotinis intelektualizavimas

realybės, kuriai kažkada buvo būdingas natūralumas[30]. Galima sakyti, kad šeštajame dešimtmetyje ir septintojo dešimtmečio pradžioje gamtos mylėtojai pralaimėjo, jie buvo laikomi atsilikėliais tradicionalistais ir reakcionieriais, nesupratusiais modernaus pasaulio reikalų.

6. Esminis mąstymo lūžis įvyko baigiantis septintajam dešimtmečiui. Dėl JAV kilusio „new conservation movement" „aplinkosaugos" (ši sąvoka pakeitė ankstesnę „gamtosaugą") klausimai tapo itin moderniu ir pažangiu dalyku, kurio ėmėsi daugiausia kairiosios politinės pakraipos judėjimai[31]. Nebe kultūros atžvilgiu kritiški estetai, o gamtos mokslo ir ekonomikos specialistai įspėdavo dėl realios gamtos sunaikinimo grėsmės. Dabar buvo nusitaikyta į pramoninės sistemos gamtos krizę, nes Apokalipsės teogeninė gamtos krizė bei entropijos fiziogeninė gamtos krizė jau buvo aptartos. Besibaigiančio XX amžiaus gamta – tai didžiulė, bet baigtinė sudėtinga mašina, kuri gali būti sunaikinta nerangiai ją aptarnaujant. Nuotrauka „Žemės erdvėlaivis" šiai vizijai suteikia konkretų pavidalą[32].

„Gamta" kaip „aplinka" tapo politiškai svarbi tema. Iš pradžių tai buvo naujos „taikos su gamta"[33] reikalaujančių autsaiderių judėjimai; bet po kelerių metų aplinkos apsauga pateko į teisėtų valstybės uždavinių sritį. Viena po kitos šalys įsisteigė gamtos apsaugos ministerijas, pasipylė įstatymai, labai išpopuliarėjo gamtai nepavojingos produkcijos ir produktų „natūralumo" reikalavimai. Net automobilių pramonė stoja už gryną ir laisvą gamtą. Vis dėlto moderniosios sąmonės gelmėse tūno būgštavimas, kad tolesnėje ateityje aplinkos krizės nebus galima išvengti. Gyventojų skaičiaus sprogimas, gyvenamosios aplinkos naikinimas, resursų mažėjimas žmoniją atvedė į tokią situaciją, kai gali būti išspręstos tik mažesnės problemos, o didžiosios praktiškai yra neįveikiamos[34]. Dėl to iš visų pusių vis garsiau aidi reikalavimai iš naujo sukonstruoti gamtą[35].

IŠNAŠOS

[1] SIEFERLE, Höfische und bürgerliche Natur – [2] Su šiuo modeliu plg. N. ELIAS, Die höfische Gesellschaft, Neuwied 1969 – [3] G. GOODMAN, *The Fall of Man, or the Corruption of Nature*, London 1616, 26 – [4] Plg., pvz., T. BURNET, *The Theory of the Earth*, London 1684/90. Šią teoriją bendrais bruožais aptaria: HARRIS; RAVEN; TUVESON; GLACKEN – [5] LOCKE'O vertinimu, gamtos indėlis į visuomenės labą sudaro tik 1%, o darbas 99%. *Two Treatises of Government* II, § 40 – [6] GOTHEIN – [7] C. WEBSTER, The Great Instauration, London 1975 – [8] THOMAS – [9] R. BOYLE, *A Free Inquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature* (1682), Works, Bd. 5, London 1772, 158–254 – [10] WILLEY;

KAMMERER – [11] PHILIPP; KROLZIK – [12] TREPL; WORSTER – [13] ENGEL; SIEFERLE, Landschaft; GROH/GROH – [14] NICOLSON; ZELLE – [15] ESCHENBURG; KETELSEN – [16] ROUSSEAU, Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon, en l'année de 1750, sur cette question proposée par la même Académie: „Si la rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs" – [17] M. J. KOFLER, Das theresianische Wien, Wien 1979, 71 t. – [18] I. BERLIN, Die Gegenaufklärung: Gegen das Geläufige, Frankfurt 1982, 63–92 – [19] SIEFERLE, Bevölkerungswachstum – [20] LEPENIES – [21] GREENE; MAYR; BOWLER – [22] SIEFERLE, Krise – [23] BRUSH – [24] G. FLAUBERT, Bouvard und Pécuchet, vertė C. BEVERNIS, Berlin 1980, 344 t. – [25] SIEFERLE, Fortschrittsfeinde?; BRIMBLECOMBE/PFISTER; BRÜGGEMEIER/ROMMELSPACHER – [26] RUSKIN, Sesame and Lilies: Complete Works, 18, London 1905, 89; plg. W. KEMP, John Ruskin, München 1983 – [27] E. RUDORFF, Heimatschutz, Leipzig Berlin 1901; SCHOENICHEN; LINSE – [28] BRAMWELL – [29] WEY – [30] H. R. JAUSS, Ursprünge der Naturfeindschaft in der Ästhetik der Moderne: H. D. WEBER (Sud.), Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs, Konstanz 1989, 207–225 – [31] FLEMING – [32] W. SACHS, Satellitenblick. Die Visualisierung der Erde im Zuge der Weltraumfahrt, WZ Berlin 1992 – [33] MEYER-ABICH – [34] SIEFERLE, Überlegungen zu einer Naturgeschichte der Umweltkrise: WILS (Sud.), Natur als Erinnerung, 75–110 – [35] BÖHME.

BIBLIOGRAFIJA

G. BÖHME, Natürlich Natur. Über natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt 1992 – P. C. BOWLER, Evolution. The History of an Idea, Berkeley 1984 – A. BRAMWELL, Ecology in the 20th Century, New Haven 1989 – P. BRIMBLECOMBE/C. PFISTER (Sudarytojai), The Silent Countdown. Essays in European Environmental History, Berlin/New York 1990 – F. J. BRÜGGEMEIER/T. ROMMELSPACHER (Sudarytojai), Besiegte Natur. Geschichte der Umwelt im 19. und 20. Jahrhundert, München 1987 – S. G. BRUSH, The Temperature of History. Phases of Science and Culture in the 19th Century, New York 1978 – J. EHRHARD, L'idée de nature en France dans la première moitié des 18e siècle, Paris 1963 – C. E. ENGEL, A History of Mountaineering in the Alps, Westport 1977 – B. ESCHENBURG, Landschaft in der deutschen Malerei, München 1987 – D. FLEMING, Wurzeln der New-Conservation-Bewegung: R. P. SIEFERLE (Sud.), Forschritte der Naturzerstörung, Frankfurt 1988, 216–306 – T. GLACKEN, Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the 18th Century, Berkeley 1967 – J. C. GREENE, The Death of Adam. Evolution and Its Impact on Western Thought, Ames 1959 – R. GROH/D. GROH, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung: Weltbild und Naturaneignung, Frankfurt 1991, 92–149 – V. HARRIS, All Coherence Gone, Chicago 1949 – F. KAMMERER, Zur Geschichte des Landschaftsgefühls im frühen 18. Jahrhundert, Braunschweig 1909 – U.-K. KETELSEN, Die Naturpoesie der norddeutschen Frühaufklärung, Stuttgart 1974 – U. KROLZIK, Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen/Vluyn 1988 – U. KROLZIK, Zeitverständnis im Spiegel der Natur: G. FIGAL/R. P. SIEFERLE (Sudarytojai), Selbstverständnisse der Moderne, Stuttgart 1991, 42–66 – W. LEPENIES, Das Ende der Naturgeschichte, München 1976 – U. LINSE, Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland, München 1986 – E. MAYR, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt, Heidelberg 1984 – K. M. MEYER-ABICH (Sud.), Frieden mit der Natur,

Freiburg 1979 – M. H. NICOLSON, Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the Infinite, Ithaca 1959 – W. PHILIPP, Die Physikotheologie. Das Zeitalter der Aufklärung, Bremen 1963, VIII–LXVIII – C. E. RAVEN, Natural Religion and Christian Theology, Cambridge 1953 – W. SCHOENICHEN, Naturschutz, Heimatschutz. Ihre Begründung durch Ernst Rudorff, Hugo Conwentz und ihre Vorläufer, München 1930 – R. P. SIEFERLE, Bevölkerungswachstum und Naturhaushalt. Studien zur Naturtheorie der klassichen Ökonomie, Frankfurt 1990 – R. P. SIEFERLE, Die Krise der menschlichen Natur, Frankfurt 1989 – R. P. SIEFERLE, Entstehung und Zerstörung der Landschaft: M. SMUDA (Sud.), Landschaft, Frankfurt 1986, 238–265 – R. P. SIEFERLE, Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1984 – R. P. SIEFERLE, Höfische und bürgerliche Natur: H. LÜBBE/ E. STRÖKER (Sudarytojai), Ökologische Probleme im kulturellen Wandel, Paderborn 1986, 93–99 – K. THOMAS, Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800, Harmondsworth 1984 – L. TREPL, Geschichte der Ökologie, Frankfurt 1987 – E. L. TUVESON, Millenium and Utopia. Study in the Background of the Idea of Progress, Berkeley 1949 – H. D. WEBER (Sud.), Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs, Konstanz 1989 – K. G. WEY, Umweltpolitik in Deutschland. Kurze Geschichte des Umweltschutzes in Deutschland seit 1900, Opladen 1982 – B. WILLEY, The 18th Century Background. Studies in the Idea of Nature in the Thought of the Period, London 1940 – J. P. WILS (Sud.), Natur als Erinnerung? Annäherung an eine müde Diva, Tübingen 1992 – D. WORSTER, Nature's Economy. A History of Ecological Ideas, Cambridge 1977 – C. ZELLE, „Angenehmes Grauen". Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im 18. Jahrhundert, Hamburg 1987.

Rolf P. Sieferle

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

W. BAUMGART, Der Wald in der deutschen Dichtung, Berlin 1936 – K. BERTSCH, Geschichte des deutschen Waldes, Hannover [3]1951 – J. CALLIES ir kt. (Sudarytojai), Mensch und Umwelt in der Geschichte, Pfaffenweiler 1989 – E. DREWERMANN, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg [3]1983 – M. ECKHOLDT ir kt. (Sudarytojai), Geschichte der Wasserkraftnutzung, Koblenz 1985 – H. FLOHN, Das Problem der Klimaänderungen in Vergangenheit und Zukunft, Darmstadt 1985 – M. GOTHEIN, Geschichte der Gartenkunst, Jena 1926 – B. KIRCHGÄSSNER (Sud.), Wald, Garten und Park. Vom Funktionswandel der Natur für die Stadt, Sigmaringen 1993 – K. H. KREEB (Sud.), Ökologie und menschliche Umwelt, Stuttgart 1979 – F. LÄMMLI, Homo faber, Basel 1968 – H. H. LAMB, Klima und Kulturgeschichte, Reinbek 1989 – L. LENOBLE, Esquisse d'une histoire de l'idée de nature, Paris 1969 – E. LE ROY LADURIE, Histoire du climat depuis l'an mil, Paris 1983 – H. MAKOWSKI/B. BUDERATH, Die Natur dem Menschen untertan. Ökologie im Spiegel der Landschaftsmalerei, München 1983 – H. MARKL (Sud.), Natur und Geschichte, München 1983 – J. NEF, The Conquest of the Material World, Chicago 1964 – J. SYDOW (Sud.), Städtische Versorgung und Entsorgung im Wandel der Geschichte, Sigmaringen 1981 – T. M. L. WIGLEY ir kt. (Sudarytojai), Climate and History, Cambridge 1981.

Erdvė

ANTIKA

1. Kaip Antikos pasaulio žmogus išgyveno erdvę, plačiai aprašyti neįmanoma, tai galima padaryti tik aptariant vieną kitą detalę, tačiau jos nesudaro vieningos rišlios visumos. Tai suprantama turint omenyje, kad sąvoka „Antikos pasaulis“ aprėpia didžiulę laiko ir erdvės teritoriją – maždaug 1200 metų laikotarpį geografinėje erdvėje, nusidriekusiojem nuo Heraklio stulpų prie Gibraltaro iki derlingojo pusmėnulio prie Persų įlankos rytinio galo, nuo šiaurinio Krymo stepių iki Nilo aukštupio. Joje gyvavo valstybės požiūriu visai skirtingai organizuotos visuomenės – klajoklių gentys, į miestus susibūrusi bendruomenė, pagal monarchijos principą organizuota teritorinė ir asmeniui priklausanti valdžia. Šiose bendruomenėse vėlgi būta įvairių daugmaž uždarų grupių arba luomų. Turint galvoje daug sunkumų keliančią šaltinių problemą, su kuria susiduria Antikos laikotarpį nagrinėjantis istorijos tyrinėtojas, gvildenant pasirinktą temą, teks tenkintis liudijimais, kuriais dažnai tik iš dalies galima pasikliauti; suprantama, mes nemėginsime nubrėžti nenutrūkstamos raidos linijos. Būtent taip reiktų suprasti toliau pateikiamus samprotavimus. Be to, būtina atsižvelgti į tai, kad turint šiuolaikinę erdvės sampratą ne išsyk pavyko perprasti Antikos erdvės pajautą. Mat dabartinis įvairių reiškinių (tokių kaip kosminiai skrydžiai arba karinė oro technika) suformuotas natūralios erdvės juslinis suvokimas neišvengiamai turi būti kitoks negu ankstesnių epochų suvokimo būdai, kai gamtinė erdvė buvo įveikiama tik stebint nuo žemės paviršiaus, einant, važiuojant, plaukiant arba fantazuojant.

Lengviausiai galima įsivaizduoti tą erdvės suvokimą, kuris buvo būdingas apsišvietusiai – Antikoje tai dažniausiai reiškė valdančiajai – visuomenei. Mat būtent čia istorikas gali rasti dalykų, kurie buvo užfiksuoti raštu ir išliko, neišsisklaidė kaip ištartas žodis arba dokumentuose neatspindėtas veiksmas; taigi tie rašytiniai šaltiniai geriausiu atveju yra pusiau patikimas pagrindas, į kurį remdamasis istorikas gali tyrinėti. Šiuo atžvilgiu šios visuomenės grupės patikimos dar ir todėl, kad jos kartais megzdavo tarptautinius kontaktus, taigi jų pastabose galima rasti ne tik

vieną kurį nors regioną, bet ir daug didesnes sritis liečiančių patvirtinimų. Tačiau už rašytinį žodį dar iškalbingesni šaltiniai yra archeologų surasti dokumentai, nes tada profesionalios fantazijos vedami mes galime rekonstruoti antikinių statinių erdvinį poveikį mums; čia svarbu vadovautis ne tik archeologija, bet ir mentaliteto istorija, nes toli gražu neaišku, ar antikinis pastatas – pavyzdžiui, šventykla – sukelia tokį patį erdvės pojūtį, kokį jis kadaise sukeldavo Antikos laikų stebėtojui.

2. Iš pirmo žvilgsnio turėtų būti keista, kad graikų ir romėnų Antika neturėjo specialaus žodžio nusakyti fenomenui, kurį mes vadiname „erdve", t. y. suvoktai erdvei, suvokimo erdvei[1]. Vis dėlto niekas negalėtų paneigti, kad Antika pažinojo erdvės fenomeną ir bent jau iš dalies jį aprašė. Tiesa, sąvokos *chóra / regio*[2] ir *tópos / locus* arba *locum*[3] iš esmės susijusios su dvimate sfera, tačiau gyvenamoji erdvė labai gerai juntama. Antai Homero *Iliadoje* Polydamas mėgina atkalbėti Hektorą nuo kovos dėl graikų laivų, nurodydamas į nepalankų paukščio ženklą, bet Hektoras nesileidžia į kalbas apie nelaimę pranašaujantį paukštį ir sako: „*Tik vienas* paukštis visų geriausias: ginti tėviškės žemę!"[4] Čia tėviškė yra aiškiai apibrėžiama, pajausta ir išgyventa erdvė – mūrų juosiamas Trojos miestas, jos karalius Priamas, jo dvariškiai, jo sūnų šeimos ir gausūs karaliaus svitos didikai.

Net graikų filosofija nereflektavo šios erdvės sąvokos. Jei tam tikriems visuomenės dariniams pamėgintume priskirti tam tikrą erdvės suvokimą, kaip tai darė Hermannas Schmitzas, galėtume remtis perėjimo nuo erdvės kaip krypties prie erdvės kaip vietos suvokimo galimybe: Antikos pasaulyje valstybės tvarkymo valia užimdavo tolimas erdves ir taip iš tolimos, tiesiog beribės kryptinės erdvės racionalizavimo aktu sukurdavo aprėpiamą, apribotą, organizaciniu požiūriu užimtą vietos erdvę[5]. Galimas daiktas, šią hipotezę paaiškina didžiuliai imperiniai dariniai, kaip antai Achaimenidų karalystė arba Romos imperija, jos įvairiopas kelių tinklas ir pašto tarnyba, – tai priešingybė tokių įrenginių beveik neturėjusioms vėlesnėms tautų kraustymosi laikų valstybėms (beje, jų organizacijos efektyvumo nederėtų menkinti). Tokia hipotezė yra įtikinama, vis dėlto su mūsų turima šaltinių medžiaga ją galima tik patvirtinti, bet ne nuosekliai įrodyti.

Apsišvietusiųjų pasaulyje pati žymiausia buvo tvarką kurianti stovinčių, o ypač tekančių vandenų jėga; tie vandenys dėl savo negrįžtamumo formavo kryptingai išgyvenamą, taigi kryptinę erdvę. Antai Hekatajas

Miletietis (apie 500 m. pr. Kr.), kuris, viena vertus, pagrįstai vadinamas pirmuoju istoriografu, kita vertus, pagarsėjo kaip geografas, remiasi prielaida, kad Žemė padalyta į dvi dalis: Europą ir Aziją (įskaitant Afriką). Taigi Viduržemio jūra buvo dar žemynus skirianti riba, todėl du jo *Perihodos ges* tomai, kuriuose jis pavaizdavo jam žinomą Žemę, buvo pavadinti *Európe* ir *Asíá*[6]. Graikų istorikas Herodotas (V a. pr. Kr.) rėmėsi Žemės dalijimu į Europą, Aziją ir Afriką, o Fasio (Rionio) upę, prasidedančią vidurio Kaukaze ir Vakaruose įtekančią į Juodąją jūrą, laikė riba tarp Europos ir Azijos[7]; taip pat jam buvo žinoma, kad kiti šia riba laiko Tanajo (Dono) upę, kuri per Meotų ežerą (Azovo jūrą) ir Kimerijos Bosporą (Kerčės sąsiaurį) pietuose įteka į Juodąją jūrą[8]. Jo požiūriu, Aziją nuo Afrikos irgi skyrė upė: tai būta Nilo. Tai, kad Antikos laikų stebėtojas neabejojo, jog Žemę dalija upės, rodo faktas, kad žemynai[9] buvo laikomi salomis, upėmis paženklintomis jos dalimis[10].

Šiuo atveju krinta į akis iš esmės nereflektuotas schematizmas, kuris nulemia tai, kaip įsivaizduojama žemės forma. Jis būdingas jau Herodotui: „Nilas teka iš Libijos per jos vidurį. Taigi darau išvadą, spręsdamas iš žinomų dalykų apie nežinomus, kad Nilas prasideda tokiose pat tolimose šalyse, kaip ir Istras [Dunojus]. Juk Istro upė prasideda keltų šaly prie Pirenės miesto ir teka per Europos vidurį. Keltai gyvena už Heraklio stulpų [prie Gibraltaro] šalia kinesiečių[11], gyvenančių Europoje toliausiai į vakarus. Istras įteka į Svetingąją jūrą [Juodąją jūrą]... Istras yra visiems gerai žinomas, nes teka per žmonių gyvenamas vietas, o apie Nilo šaltinius niekas negali nieko tikro pasakyti, nes Libija, per kurią jis teka, yra dykuma ir negyvenama šalis“[12].

Vis labiau tolstant nuo, pavyzdžiui, Herodoto praktinės geografijos ir artėjant prie kosmografijos, mintyse regimõs Žemės teorinės vizijos, vis aiškiau matyti šios Antikos autorių schematizavimo tendencijos Žemę įsivaizduojant erdvėje. Šiame kontekste svarbiausia yra tai, ką Platonas pasako apie pačios Žemės prigimtį dėstydamas mitą apie sielų likimą[13]. Nors ir kaip sunku interpretuoti šį pasakojimą, vis dėlto ir Platonas iš Tartaro ištekančioms ir į jį vėl įtekančioms upėms priskiria konstitutyvią tvarkos funkciją, kuri realizuojama rutulio formą turinčiame žemės modelyje; šiuo požiūriu keturios didžiosios upės – Okeanas ir Acherontas, Pyriflegetonas ir Kokytas vaidina itin svarbų vaidmenį.

3. Abu kosmologinio vaizdavimosi būdo elementai – orientavimasis į vandenis ir polinkis schematizuoti kosmografinius vaizdinius – liudija

poreikį realybės chaose sukurti tvarką ir aiškumą, kad ja būtų galima geriau disponuoti.

Ankstyvieji kosmologiniai graikų vaizdiniai savo kanoninį pavidalą (išskyrus Hesiodo *Teogoniją*) išlaikė Homero epuose, kurie visoje Graikijoje buvo vartojami mokyklose. Kadangi Platonas Homerą vadina visos Graikijos auklėtoju[14], galima tarti, kad tuo metu homeriškieji kosmoso įvaizdžiai, kurie vadinamaisiais tamsiaisiais šimtmečiais (X–VIII a. pr. Kr.) iš esmės buvo prieinami tik rūmų visuomenei, per mokyklinius skaitinius pasiekė ne tik valdančiuosius, bet ir platesnius gyventojų sluoksnius ir juose prigijo. Vėliau, tarpininkaujant Romai[15], Homeras plačiai paveikė visą Antikos pasaulį. Nors filosofinį išsilavinimą turintys sluoksniai buvo gerai susipažinę su Homero kūriniais, jie dažnai patys susikurdavo savąjį kosmoso įvaizdį bei santykį su dievų pasauliu, tačiau paprastesni žmonės visada orientavosi į Homero pavaizduotas struktūras; tai ta pati liaudis, kurią teatre mini tokie poetai, kaip antai Aischilas, Sofoklis ir Euripidas.

Taigi liaudis dažniausiai įsivaizduoja Žemę kaip plokščią, Okeano juosiamą skritulį, kurį gaubia dangaus skliautas ir po kuriuo slypi požeminis pasaulis; šie vaizdiniai labai panašūs į Rytuose paplitusius. Priešingai, Jonijos VI–IV a. pr. Kr. gamtos filosofija, abstrahuodamasi nuo tradicinių vaizdinių (kuriuos, tiesą sakant, ir perėmė Homeras), padėjo pagrindą daugybei kartais gana toli siekiančių spekuliacijų apie kosmosą. Talis Miletietis įsivaizdavo, kad žemė plūduriuoja vandens paviršiuje, pasak Anaksimandro Miletiečio, ji buvo nejudamo būgno formos, anot Anaksimeno, sklandė ore, tačiau ir jų, ir daugelio kitų ankstyvųjų graikų filosofų požiūriu, Žemė buvo iš materialios substancijos, iš vienos vienintelės pirmykštės medžiagos išsivystęs, pats save formuojantis organizmas. Šių kosmologinių modelių abstrakcijos lygį galėsime teisingai įvertinti tada, jei turėsime galvoje, kad šie gamtos filosofai savo teorijas skelbė ne graikų istorijos pradžioje, o eidami daugiau kaip tūkstančio metų senumo kultūrinės tradicijos priekyje.

4. Antikos laikų Viduržemio jūros pasaulio žmonės intensyviau, negu mes tai gebame dabar, išgyveno šventąją, susitikimo su dievybe erdvę. Ypač krinta į akis susitikimo vietos erdvinis pobūdis, nes tik retsykiais dievybė žmogaus pavidalu pasirodydavo žmogui paprastoje žemėje; daug dažniau ji prisiartindavo iš kitų sferų – iš aukštybių arba gelmių. Antai tas vietas, kur Dzeusas, pavyzdžiui, kaip žaibas įžengdavo į mirusiųjų

pasaulį, žmogus laikydavo šventomis ir jas ypatingu būdu paženklindavo – kartais tą vietą aptverdavo, kartais joje pastatydavo statinį ir taip ją tarsi pakylėdavo aukštyn. Šiuo atveju buvo šventa ne tik žemė, bet ir begalinė virš jos plytinti erdvė: teofanijos vieta privalėjo būti laisva, taigi ją aptvėrus, tai būdavo veik savaime suprantamas dalykas, o pastačius statinį, stoge būdavo padaroma anga. Augusto amžininkas Vitruvijus pateikia romėnų nuorodą, pasak kurios „Jupiteriui Fulgorui (Žaibui), dangui, saulei ir mėnuliui buvo pastatyti statiniai po atviru dangumi be stogo virš *cella*"[16]. Tačiau ir kitos šventos vietos, antai verdenės, miško proskynos, kalnų viršūnės, urvai arba išsikišusios stačios uolos, savo natūraliu pavidalu darė įspūdį, kad tai akivaizdžiai dievo pažymėta erdvė.

Tačiau jei gamta nepadėdavo žmogui tų dalykų pamatyti, žmogus pats išskirdavo šventą vietą iš profaniškos aplinkos. Romoje tam tikromis dienomis būdavo atidaroma *mundus*, duobė, per kurią (tarsi vartus į požeminį pasaulį) mirusiųjų dvasios galėdavo ateiti į miestą[17]. Šventosios sritys iš nesakralaus kraštovaizdžio būdavo „iškerpamos" teritoriją aptveriant (graikiškai *témenos*) arba pastatant dievo namus (lotyniškai *templum*) – beje, ne itin atsižvelgiant į aplinkinę gamtą. Abi sąvokos reiškia „atribotą teritoriją" ir yra kildinamos iš tos pačios indoeuropietiškos šaknies **temn-*, reiškiančios „pjauti, kirpti". Tikriausiai tikintysis savo dievą nebūtinai susitikdavo šventyklos centre, taigi šventovės *cella*, kultinės statulos, sykiu ir dievo, buveinėje, bet religinis erdvės išgyvenimas turėjo vykti juo įspūdingiau ten, kur tai jau kartą buvo įvykę.

Taip mes įvardijome žmogaus formuojamos erdvės patirties sritį – tai architektūros pasaulis, kurio centras Antikos laikais buvo šventykla. Vis dėlto čia būtina konstatuoti, kad ankstyvajam šventyklų statybos menui visai nerūpėjo vidinis arba išorinis erdvės formavimas. Ne itin domino erdvės ir aplinkinio kraštovaizdžio arba erdvės ir šventosios srities architektūrinio kraštovaizdžio santykis, nesvarbu buvo ir užstatytos erdvės formavimas; taip darosi aišku, kodėl šventyklų vidus toks tuščias. Šiaip jau toks vidus žmonėms galėjo daryti itin didelį įspūdį, nes nebuvo puošybos, ir niekas neblaškė dėmesio, tačiau šiuo atveju tuštumos įspūdis būdavo sukeliamas specialiai, o erdvės poveikis buvo visai nesvarbu. Tai rodo *cella*, kuri, šiaip ar taip, buvo vietos šventumo viršūnė ir kur dažniausiai tik šventikas užmegzdavo tiesioginį ryšį su dievybe.

Matyt, tikinčiųjų bendruomenei šventykla buvo tarsi skulptūra, harmoningas ir išoriškai patiriamas erdvinis kūnas; ji galėjo būti statoma remiantis įvairiomis, pavyzdžiui, amato, taisyklėmis, kurių poveikis, lydi-

mas kolonų ir figūrų žaismo, mums leidžia statinį vertinti ir estetiniu aspektu. Buvo atsižvelgiama ir į sakralinius dėsningumus, kurie reiškėsi antai principiniu „šventyklos-skulptūros" orientavimu vakarų–rytų kryptimi.

Galbūt kils noras altorių, suformuotą plastiškai suskaidant išorę, iš dalies laikyti šventyklos pirmąja pakopa. Taip būtų galima logiškai paaiškinti šį savitumą. Vietoj medžio kaip statybinę medžiagą pradėjus vartoti akmenį, iš pradžių akivaizdus šventyklos konstrukcijos sunkumas – sunkumo įspūdį sukuria masyvūs frontonai bei gremėzdiškos kolonų proporcijos – gali būti traktuojamas kaip išraiška tokio tikėjimo, kuriame sulig VI a. pr. Kr. pabaiga vis didesnį svorį įgyja racionalesnis požiūris į dievų pasaulį; minėtą požiūrį atspindi ornamentikos ir proporcijų priemonės.

Savitai rutuliojasi erdvės pajauta Didžiosios Graikijos (*Magna Graecia*) šventyklų architektūroje. Čia vietoj erdviniu požiūriu neefektingos trinavės metropolijoje prigijusios *cella* susiformavo didžiulė salė, dengiama kolonomis paremto stogo; ją juosė įspūdingų matmenų *perístasis* (ratu išdėstytų kolonų salė). Neabejotina, kad taip sukuriamas vidinės erdvės įspūdis atitinka reprezentacijos poreikį, kuris būdingas kiekvienai graikiškųjų Vakarų gyvenimo apraiškai. Aišku, šioje erdvės pajautoje svarbiausia nebe dievybės dalyvavimas, – ji pasitraukia į atskirą, tamsią *cella* dalį, vadinamąjį *ádyton*, – o savo laimėjimais, pvz., 480 m. pr. Kr. ties Himera pasiekta pergale prieš Kartaginą, įsitikinęs ir sujaudintas žmogus. Anksčiau žiūrovą dar paveikdavo tokia erdvė, kuri buvo sukurta be išankstinio ketinimo daryti įspūdį, tačiau dabar kuriamos tokios patalpos, kuriomis architektas įgyvendina ketinimą tam tikru būdu paveikti stebėtoją.

5. Po ieškojimų tarpsnio – kaip ankščiausias pavyzdys išsiskiria Partenono šventyklos Atėnuose ant Akropolio kalvos (statyta 447–438 m. pr. Kr.) vidaus apipavidalinimas[18] – tik helenizmas ryžtingai pasuka nuo išorės į vidų, išgyvena taip pat ir šventyklos vidinę erdvę ir todėl ją su įsijautimu formuoja, dabar jau ir iš vidaus stebi aplinkinę užstatytą ir neužstatytą gamtą ir derinasi prie jos; ši erdvės pajauta paliko žymę ir Romos imperatorių laikų statiniuose. Būdingas helenistinės architektūros požymis yra užsakovų – ir monarchų, ir turtingų miestų – reprezentaciniams poreikiams skiriamas dėmesys; šiuo požiūriu pirmavo Vakarų Graikijos šventyklų architektūra. Dabar šventyklos *cella* įgauna jau klasikos laikais pradėjusį ryškėti didingą pavidalą, o, gerai perpratus, kokį

poveikį gali daryti vidinė erdvė, pradedama rūpintis ir privačių namų, kurių dėmesio vertų pavyzdžių tik dabar atsiranda, prašmatniu išplanavimu. Pastatyta patalpa paneigiama freskose pavaizduotais nuostabaus grožio gamtovaizdžiais; tai padarinys tipiško urbanistinio mąstymo, kuris liudija ir naują jautrumą gamtai, ir į iliuzionizmą krypstantį erdvės funkcionalizavimą.

Tačiau viešoji erdvė, be jokios abejonės, yra ta sritis, kurioje helenistinė architektūra daugiausiai veikia: tai apgalvotas aikščių ir jas supančių pastatų išdėstymas bei gatvių tinklas, prašmatnūs išoriniai laiptai, vedantys į šventyklas arba pasaulietinių valdovų rezidencijas, didžiulės, su horizontu susiliejančios kolonados, kurias tapytame interjere atitinka atsiradusi iliuzinė architektūra.

Beveik atrodo, kad graikų ir helenistinėje erdvės architektūroje paliko žymę tikėjimas dievų veikimu, kuriuo pirma buvo aiškinamas religinės erdvės poveikis, nesvarbu, ar būtų kalbama apie sakralinę architektūrą, ar apie valdžios architektūrą, kuri galiausiai privalėjo liudyti tik monarcho dieviškumą; net kai kurie turtingi miestiečiai ir ištisi miestai helenistiniu laikotarpiu pritarė arba siekė, kad architektūros priemonėmis būtų pakylėti į herojų sferą. Net ir valdovas savo kulto dėka dalyvaudavo piliečių susirinkime helenistinėje agoroje, kurią juosė ir ribojo prašmatni, apgalvotų formų architektūra.

6. Kitoks turėjo būti erdvės poveikis, kurį darė senesnė romėniškoji, dar helenistinių Rytų įtakos nepatyrusi architektūra. Romos pretenzijos vadovauti Viduržemio jūros pasauliui – jas įkūnijo tipiški romėnų architektūros produktai, antai gatvės, tiltai, akvedukai ir jų būdingos arkos, taip pat romėnų topografijos laimėjimai – nebuvo pagrįstos sakralumu (arba juo pridengtos); pirmučiausia jos radosi iš tos naudos, kurią gaudavo bendruomenė. Jos žymios jau to meto architektūroje, kurį graikų istorikas Polibijas (apie 200–120 m. pr. Kr.) apibūdina kaip Romos iškilimo į pasaulinę galybę metą. Kaip ankstyviausi pavyzdžiai paminėti cenzoriaus App. Klaudijaus Ceko iniciatyva 312 m. pr. Kr. nutiestas *via Appia* kelias, kuris 540 km ilgio ruožu sujungė Romą pietryčių kryptimi su Brundizijumi, bei *aqua Claudia*, to paties cenzoriaus paliepimu nutiestas 16,55 km ilgio akvedukas, kuris iš rytų pusės buvo atvestas į Romą iki pat *porta Trigemina* ir aprūpino švariu vandeniu septynis Romos miesto rajonus. Šie specialios paskirties statiniai buvo funkcionalūs, be to, jie pasižymėjo įspūdingais didelei erdvei pritaikytais fasadais

ir tuo, jog buvo orientuoti į pasaulio šalis. Tokie impozantiški, daug erdvės užimantys projektai akivaizdžiai liudijo romėnų pajėgumą, įrodydavo jų gebėjimą pašaukti gyvenimui plačias erdves iš neįsivaizduojamų, neaprėpiamų tolių, jas įvaldyti ir palenkti savo tikslams. Todėl jų reprezentacinis pobūdis buvo svarbus tuo požiūriu, jog paskatindavo sąjungininkus savo noru pripažinti Romos viešpatavimą Italijoje.

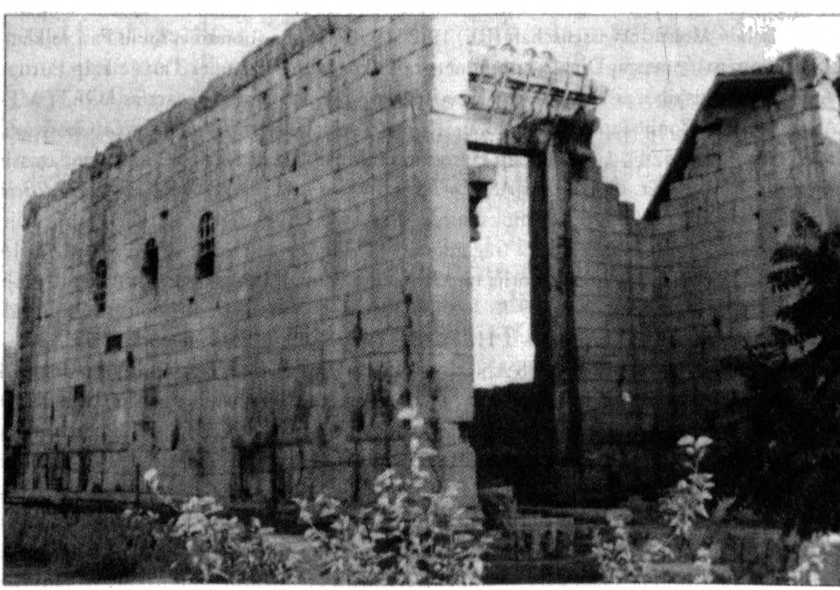
Kalbant apie Romos imperatorių laikų kultūrą – savo ruožtu ji perėmė gausius helenistinės kultūros elementus kaip pastovią savo išraiškos formų kanono dalį – būtina pažymėti, kad teatras ir amfiteatras, o ypač triumfo arka nebebuvo tik specialios paskirties statiniai; taip pat iš pradžių rytinėse imperijos provincijose atsiradęs imperatoriaus kultas romėniškąją erdvės pajautą leidžia įjungti į sakralinę architektūrą. Antai neišdildomą įspūdį stebėtojui galėjo palikti *Monumentum Ancyranum*[19] vadinamas įrašas Romos ir Augusto šventykloje Galatijos Ankyroje. Šis romėnų valdoviškos sąmonės dokumentas, – pavadinimas „Augusto žygių aprašymas“ tik bendrais bruožais perteikia jo turinį, – lotynų kalba įrašytas trimis stulpeliais kiekvienoje šventyklos prieangio vidinėje sienoje, o graikų kalba devyniolika stulpelių dešiniojoje, pietrytinėje *cella* lauko sienoje: ten jis stebėtojo akiai patogiame aukštyje formuoja išilginę sieną šoninės salės, kurią sudaro *cella* siena ir kolonada. Fasado dėka ypač graikiškasis variantas pabrėžia romėnų reprezentaciniams statiniams būdingą erdvės įspūdį; graikiško rašto gyvumas sukelia įspūdį, kad fasadas suskaidytas į smulkias dalis; taip į šią imperatoriškosios šventyklos statinio architektūrą įjungiama toluma. Vis dėlto, kalbant apie poveikį žiūrovams, kyla klausimas, ar šiuo atveju vien įrašas lemia erdvę, ar ir erdvė įrašą.

Ypatinga erdvės poveikio, tarsi įtvirtinančio *pax romana*, kulminacija yra iš arkos kilęs skliautas; ši romėniška taika dabar jau nebepasižymėjo agresyviu valdžios siekimu. Kadaise naudoti tik pamatų sutvirtinimui, puslankio formos skliautai (antai gaubiantys Adriano panteoną Romoje) aukštyn kojomis apverčia pirmykštį, skulptūriškumo sąlygotą graikų šventyklos erdvinį principą ir vidinę erdvę paverčia religiniu išgyvenimu. Pažymėtina, kad panteono skliautai – be jokios abejonės, ne tik apšvietimo sumetimais – centrine 8,9 m diametro stogo anga susisiekia su dangaus erdve, o tai primena minėtąsias Dzeusui skirtas žaibo šventyklas.

7. Reikšminga Antikos erdvės pajautos sritis yra ir gausi skulptūra. Šiuo atveju svarbu nustatyti pavaizduotos figūros santykį su ja supančia erd-

ve. Imant šiuos šaltinius, daug keblumų kelia subjektyvumas, per kurį net specialistai dažnai susipainioja sąvokose, kurios maža turi bendro su tikru žinojimu. Interpretaciją apsunkina ir tai, kad graikų kultūriniame regione skulptūra, lyginant su architektūra, pasižymi daug didesne įvairove; skirtingumo yra daugiau negu bendrumo. Vis dėlto pagrįstai daroma prielaida, kad archajinė skulptūra, ypač jos monumentalios formos, turi būti interpretuojama kaip žmogaus orientavimosi ir jo ritualinio susietumo su galinguoju dievų pasauliu ženklas. Ši skulptūra neleidžia pamatyti jos santykio su ją supančia erdve, tad šiuo atžvilgiu ji gali būti lyginama, pavyzdžiui, su romaniškomis kulto statulomis. Dieviškumo įsiveržimas į žmonių pasaulį patiriamas kaip absoliutus dalykas, kuris nepaiso žmonių nubrėžtų ribų.

Tik tada, kai klasikiniais laikais vis labiau pradėjo ryškėti mentaliteto pokyčiai – dėmesio centre atsidūrė žmogus (antai filosofijos sferoje tai rodo sofistika[20]) – žmogus sąmoningai įžengė į erdvę, tik dabar jo ir erdvės santykis (bent jau iš pradžių) pasidaro matomas plastiškai. Todėl jau ankstyvojo helenizmo figūrinė plastika daro įspūdį, kad ji yra laisva ir įima erdvę. Tai atitinka laiko realizmą, – jo dėmesys nepraslysta ir pro visuomenės paribio grupes bei jų erdvinę aplinką. Monarcho savimeilės jausmas dabar irgi randa monumentalų atitikmenį plastinio vaizdavimo



Romos ir Augusto šventyklos Ankyroje
Monumentum Ancyranum priešsalis ir pietrytinė *cella* siena

sferoje, – karalių ir imperatorių statulos (jos vaizduojamos tokios, tarsi mėgintų akimis apžvelgti erdvę) tiesiog okupuoja viešas aikštes.

Romėnų menas niekada neišsižadėjo savo itališkųjų ir etruskiškųjų šaknų, tačiau respublikos ir imperijos laikais jis pirmiausia orientuotas į graikiškuosius arba helenistinius pavyzdžius. Tiesa, romėnų plastika nuolat mėgino į vaizdą įtraukti antrąjį planą, tačiau mes jau nebeturime galimybės nuodugniai gilintis į šį itališką ypatumą, taigi mums belieka tik paminėti šį specialų santykį su erdve.

IŠNAŠOS

[1] Beje, ji čia suvokiama visai kitaip negu fizikinė bei matematinė erdvė – [2] „kur tu klajojai ir kokius kraštus regėti tau teko" (HOMERAS, *Odisėja* 8, 573); „kur jie rėželį siaurutį žemės beturi" (HOMERAS, *Iliada* 16, 68); „traukia iš vienos vietos į kitą" (PLATONAS, *Teaitetas* 181 c) – [3] „atokiausia vieta žemėje" (AISCHILAS, *Prometėjas* 416); „į Vakarus" (pažodžiui: į vakaruose esančias vietas, ten pat, 350); „snieguotos Trakijos vietovės" (EURIPIDAS, *Alkestė* 68); „visa žemė" (pažodžiui: visi Žemės kraštai, AISCHILAS, *Eumenidės* 249); [geografinė] „krašto vieta" (DEMOSTENAS 4, 31) ir „vietų padėtis, vietovių ypatybės" („locorum situm, naturam regionis", LIVIJUS 22, 38, 9) – [4] HOMERAS, *Iliada* 12, 243 – [5] SCHMITZ, 414, jo samprotavimai buvo didelis impulsas čia išdėstytoms mintims – [6] Plg. Die Fragmente der griechischen Historiker 1 A, sud. F. JACOBY, Leiden ²1957, Nr. 1 F 37–194 (*Europe*) ir 195–229 (*Asia*) su 300–357 (Egiptas ir Libija) – Žodžiu *spatium* įvardijama tik apimtis (ilgis ir pan.), plg. KVINTILIANAS, *De institutione oratoria* 8, 3, 84: „erdvės (talpos) apimtis" („spatium loci") – [7] 1, 45. Plg. iki jo jau AISCHILAS F 191N. E. DIEHL: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) 19/2 (1938), 1888, nuomone, tokiu Fasį veikiausiai laikė jonėnai ir persai; Diehlo nuomone, graikiškos kilmės yra upės Tanajo kaip Europą ir Aziją skiriančios ribos aiškinimas; plg. kitas išnašas. – [8] 1, 45. Graikų geografas AGATEMERAS, jau po Poseidonijo (apie 135–50 m. pr. Kr.) savo veikale *Geografijos apybraiža* (Geographi Graeci minores II, 474 § 10) taip kaip Herodotas mini abi versijas; tą pat daro, remdamasis Herodotu, VI a. po Kr. PROKOPIJAS (*De bello Gothico* 4, 6; plg. TAS PATS, *De aedificiis* 6, 1, 6–8) – [9] Plg. Aleksandrijos mokslininką ERASTOTENĄ (III a. pr. Kr.), kurio trijų tomų veikalo *Geographika* išliko tik fragmentai – [10] Plg., pvz., graikų istoriką POLYBIJĄ (II a. pr. Kr.), jo ištarmes apie teritoriją tarp Rhodano (Rona), Isaros (Isera) ir Alpių bei toje pat vietoje apie Nilo deltą (3, 49, 5–8) – [11] Šią Iberijos pusiasalio gentį tuo vardu mini tik Herodotas šiame savo kūrinyje – [12] HERODOTAS 2, 33 – [13] *Faidonas* 108 a–113 c – [14] *Valstybė* 606 e – [15] Plg. LIVIJUS ANDRONIKAS (*Odisėja*) ir CN. Mutijus (*Iliada*) bei VERGILIJUS (*Eneida*), kuris kaip poetas remiasi Homeru kaip savo didžiausiu pavyzdžiu – [16] *De architectura* 1, 2, 5. Plg. kita medžiaga šia tema M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, München ³1967, 71, 75 ir t. bei K. LATTE, Römische Religionsgeschichte, München ²1967, 80 t. – [17] H. LE BONNIEC, Le culte de Cérès, Paris 1958, 175–184 – [18] Nagrinėdami šią temą, būtinai turime paminėti kiemą, kuris buvo įrengtas priešais propilėjus (pastatyta 437–432 m. pr. Kr.) vakarų pusėje, galimas daiktas, tai buvo pirmoji sąmoningai suformuota aikštė kaip viešoji erdvė Vakarų architektūros istorijoje; žr. taip pat HÖVELBORN – [19] Plg. H. VOLKMANN, Res Gestae Divi Augusti, Berlin ³1969 (Lit.) – [20] Plg., pvz., M. EMSBACH, Sophistik als Aufklärung, Würzburg 1980.

BIBLIOGRAFIJA

K. A. DOXIADES, Raumordnung im griechischen Städtebau, Heidelberg 1937 – Grenze und Grenzland (Geographica historica 6, 1992) – G. GRUBEN, Die Tempel der Griechen, München ²1976 – W. JAEGER, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 1, Berlin 1936 – H. KÄHLER, Der römische Tempel, Berlin 1970 – P. LEVEAU, La question du territoire et les sciences de l'antique: Revue des études anciennes 86 (1984), 85–115 – E. OLSHAUSEN, Einführung in die historische Geographie der alten Welt, Darmstadt 1991 – G. PFLIGERSDORFFER, Landschaft als Erlebnisganzheit (anhand antiker Beispiele): Arbeiten aus dem Institut für Geographie der Universität Salzburg 9 (1981), 11–47.

Eckart Olshausen

1. Turint galvoje biologinį tęstinumą, būtų klaidinga manyti, kad Viduramžiais žmonės optikos požiūriu kitaip negu mes suvokė erdvę. Kitokios buvo tik su tuo suvokimu susijusios emocinės konotacijos, kitokie buvo esminiai dalykai, kuriuos žmonės parodydavo vaizduodami erdvę. Tikriausiai nesuklysime pasakę, kad „Viduramžių žmonių" požiūriu būtį apibrėžia erdvė, o dabartiniu įsitikinimu – laikas[1].

Viduramžių erdvės suvokimas šiek tiek netikslus, „labiau išskydęs" negu Naujaisiais amžiais susiformavęs, kuriam būdinga matematinė geometrija ir (geo)fizikos požiūriu sunorminti matai. Žemiškasis pasaulis, dangaus ir požeminis pasauliai vienas su kitu susiliečia. Regimasis dangus daugumai žmonių yra tik rutuliška sfera, už kurios prasideda dvasinis dangus: į atmosferinį dangų akys nukrypsta meldžiantis, jis atsiveria leisdamas pasirodyti šventiesiems, ir t. t. Waltheris von der Vogelweide laiko sau nuodėme, kad mieliau žvelgia į savo damą negu į „dangų ar dangaus vežimą"[2] (Didžiuosius Grįžulo ratus); taigi regimąjį dangų jis tapatina su tikėjimo dangumi, o tai implikuoja „tas pats" žodis, kuriuo nusakomos abi erdvės; taip yra daugelyje kalbų. Ugnikalniai yra pragaro vartai; Airijoje yra tokia maldininkų lankoma šventa vieta, iš kur galima nusileisti tiesiai į skaistyklą[3]. Patekti iš šio pasaulio tiesiog į kitą galima arkliu, laivu, netgi karučiu[4].

Erdvė nesuvokiama nei kaip abstraktus dalykas, nei kaip erdvė savaime; pirmučiausia ji svarbi visuomeninio vartojimo požiūriu. Būdinga, kad Ausonijaus Mozelio slėnio aprašymą (IV a.) ir Petrarcos bei Fazio degli Uberti kūrinius, kuriuose vėl buvo pradėtas vaizduoti realus gamtovaizdis, skiria beveik 1000 metų. „Erdvė, kurios gamta nuolat nepilnai pagrindžiama, apibrėžia save grupės gestais ir pranešimu apie jos nekintamumą laikui bėgant"[5]. Taigi ir čia Viduramžių žmogui svarbiausia realus fizinis potyris. Antai epe erdvė minima tik tada, kai jojant arba keliaujant ji įsivaizduojama arba atrandama, kai ji skersai išilgai išjodinėjama, išvaikštoma, išgyvenama. Protagonistas traukia iš vienos įvykių vietos į kitą, tačiau jis nepateikia bendro aprašymo tų kraštovaizdžių, kuriuose jo būta. Tas pat pasakytina ir apie kitas tekstų rūšis, pavyzdžiui, ano pasaulio vizijas, kurios, taip sakant, „šuoliškai" demonstruoja vieną

po kitos bausmės vietas[6]; tai matyti ir iki XV a. sukurtuose žemėlapiuose – juose nėra kraštovaizdžio.

Ta erdvė, kurią mes suvokiame kaip savaime homogenišką, buvo patiriama kaip padalyta į zonas, kurios sukeldavo skirtingas emocines reakcijas. Šios labiausiai priklausydavo nuo to, ar erdvė buvo pajungta žmogui kaip naudą teikianti erdvė, užkariauta iškirtus mišką, įdirbus žemę ir ją apgyvenus, ar ji likdavo už žmogaus įtakos ribų. „Erdvinė atminties galia labai priklauso nuo erdvės pasisavinimo laipsnio"[7]. Svetima erdvė gąsdino: kai danų karalius Haraldas (apie 950–986) panoro daugiau sužinoti apie Islandiją, jis įsakė vienam burtininkui apiplaukti salą ir įsitikinti, ar „visos uolos ir urvai pilni šmėklų"[8]. Įvardijimas užburia. „Davus vietovėms vardus, *terrae incognitae*, t. y. dykra, iš lėto susitraukė"[9]. Pavadinus gyvenvietę pirmojo gyventojo [savininko] vardu, buvo sukuriamas šeimos ar genties tapatumas. Nelabųjų dvasių ir demonų vardais pavadintos vietos pranešdavo apie tykantį pavojų. Iki pat brandžiųjų Viduramžių Europą dengusi žmogaus nelytėta giria buvo tik slibinų, piktųjų dvasių (mirusiųjų) ir mirti nuteistų asmenų gyvenamoji vieta (Skandinavijoje už įstatymo ribų paskelbtas žmogus vadinamas *skogarmadhr*, t. y. miško žmogus). Todėl riterių romanuose „laukinė giria" tampa ir išmėginimo vieta, „nuotykių giria"[10], o lyrikoje ji įgauna emocinį krūvį[11]. Tas pat pasakytina ir apie kalnus[12].

2. Požiūris į erdvės vaizdinius iš esmės pakinta per tuos 1000 metų, kuriuos mes trumpai vadiname Viduramžiais. Antai aukštieji sluoksniai jau teikia pirmenybę tam, kas vertikalu, o ne tam, kas horizontalu[13]; tas pokytis pradėjo ryškėti brandžiaisiais Viduramžiais; plačiai žinoma, kad visa gotika tarsi stiepiasi aukštyn, kalbant apie architektūrą, tai gryna teisybė. Panašiai būtų galima vertinti moters (teorinį) išaukštinimą meilės tarnystėje arba tai, kad aukštuomenė pakeitė savo gyvenamąją vietą ir iš žemumų persikėlė į pilis, pastatytas ant kalvų arba kalnų, – tai gryna Viduramžių inovacija. Vis dėlto šių fenomenų klasifikacija socialiniu ir mentaliteto istorijos požiūriu dar tebėra diskutuotina.

Abejonių nekelia kita raida. Jei palyginsime vieną dar ankstyviesiems Viduramžiams būdingą epinį tekstą, antai kunigo Konrado *Rolando giesmę* (XII a. vidurys), su panašios tematikos brandžiųjų Viduramžių tekstu, sukurtu pažangaus autoriaus, pvz., Wolframo von Eschenbacho (XIII a. pradžia), tai pamatysime – pavyzdžio dėlei – tokį skirtumą[14]: senesniame kūrinyje erdvė ir laikas pajungti epiniam vyksmui ir jo reikšmei, jie be galo suglausti arba be galo ištęsti. Atstumai ir jų įveikimas au-

toriui mažai terūpi, vienu metu skirtingose vietose vykstančių dalykų erdvės ir laiko santykius klausytojui labai sunku suprasti. Priešingai, naujesniame tekste erdvė yra rišlesnis ir tįsesnis mediumas, kuriame kiekvienas objektas užima savo vietą, būdamas tam tikru santykiu susijęs su kitais, ir tai iš principo atitinka mūsiškę trimatę erdvės koncepciją. Laikas ir vieta tiksliai nurodyti. „Kiek atsitolinęs, Wolframas visada žvelgia iš viršaus žemyn ir daugiau aprėpia... Konradas, rodos, stovi prie pat įvykių ir beveik tokiame pat aukštyje kaip jie. Todėl jis regi mažiau ir tik tai, kas yra jam priešais“[15]. Tai, kas senesnėje literatūroje tarsi suskirstyta į atskirus vaizdus, naujesniojoje sutelkiama pinant sudėtingu būdu. Panašių poslinkių būtų galima rasti ir istoriografijoje[16].

Tas pat ir vaizduojamajame mene: romaniškojoje tapyboje figūros kybo ore ir paprastai nėra susijusios su vos nužymėta erdve. Žiūrovas turi įsivaizduoti, kad jos išsidėsčiusios viena už kitos. Gotikoje jos iš tiesų nužengia ant vis smulkiau vaizduojamos žemės, išsidėsto gamtovaizdyje, architektūroje. Pamažu vietoj artimos erdvės vis dažniau imama vaizduoti gili erdvė, plokščias ir atitolęs dvimatiškumas užleidžia vietą į gelmę vedančiam trimatiškumui, kuris daro tokį įspūdį, tarsi į jį būtų galima įeiti. Perspektyvos įvedimas tapyboje turėtų būti laikomas svarbiu mentaliteto istorijos požymiu. Neatsitiktinai tai įvyksta būtent Šiaurės Italijos miestų pasaulyje (kuris ir kitais atžvilgiais yra itin pažangus): prisiminkime Giotto „erdvinę sceną“ arba „dėžės erdvę“, Brunelleschio centrinę perspektyvą. Čia erdvė iš pradžių organizuojama intuityviai perspektyvos požiūriu, o paskui dedama į matematines geometrines koordinates; tai sukuria naują stebėtojo santykį su pavaizduotu dalyku: jau nebe asmens reikšmė nulemia jo dydį atvaizde, bet objektyvus jo padėties erdvėje kriterijus. Tarsi žvelgiant pro langą atsiveria vientisa erdvė, kuri daro realaus pasaulio išpjovos įspūdį. Akivaizdu, kad šitaip pasiekiamas ir didesnis tikroviškumas, tai laiko bruožas, antai ryškėjantis žmogaus vaizdavimo manieroje (iki pat Sluterio „verizmo“, apie 1400) arba vėlyvųjų Viduramžių poezijos „realizme“ (dažnai buvo bandoma, ypač tai pasakytina apie Chaucerio kūrybos analizę[17], įrodyti, kad literatūros ir architektūros kompozicijos principai gotikos laikais struktūros požiūriu yra vienodi). Įdomu, kad Viduramžių pabaigos brevijoriuose šiapusinis pasaulis pavaizduotas perdėm perspektyviškas, o aną pasaulį, t. y. pragarą ir skaistyklą, iliuminatoriai dar dažnai piešdavo ankstesniu būdu[18]: atrodo, kad skirtingame erdvės traktavime atsispindi skirtingas ir į ateitį nukreiptas jų realumo laipsnio vertinimas.

3. Erdvės suvokimui, kaip ir beveik visiems kitiems gyvenimo dalykams, buvo būdingi luomo ar lyties sąlygoti akcentai. Žodžiai „princeps“ (plg. lot. „primus“ = pirmasis), „Fürst“ (sudaiktavardintas „furi“= vor = „prieš“ aukščiausias laipsnis), „dux“ (plg. lot. „ducere“= traukti) ir „Herzog“ (*der das Heer nach sich zieht* = tas, kuris veda paskui save kariuomenę) kadaise žymėjo priešakinės vietos erdvėje turėtoją. Kas, būdamas visuomenėje, galėdavo atsisėsti arba vaikščioti aukščiausio rango dalyvių akivaizdoje, tas neabejotinai parodydavo savo socialinę padėtį[19]: „Žiūrėk, kaip jis atrodo! Joks riteris kilmingas neturi tokio stoto; nelyginant mėnulis spindėtų tarp žvaigždžių!“ – *Nibelungų giesmėje* žavisi Krimhilda regėdama savo vyrą, o Brunhilda sukelia skandalą, kuris, kaip žinia, baigiasi karžygio mirtimi, nes „... tarno sutuoktinė man [karaliaus žmonai] turi nusilenkt...“[20] Pagal profesijas padalyta vėlyvųjų Viduramžių miesto teritorija yra sumišusio moderniojo miesto priešprieša. Ir čia viešpatavo hierarchija: prostitutės savo darbo negalėjo dirbti centre ir Bažnyčiai priklausančioje teritorijoje[21].

Erdvės patyrimas sąlygotas ir lyties požiūriu: vėlyvųjų Viduramžių Venecijos teisės šaltiniuose moterys aprašo patalpas veikiau iš savo pagrindinės buvimo vietos, iš namo vidaus, o vyrai – veikiau nuo *portegio*, pagrindinio venecijietiškų namų įėjimo[22]. Bažnyčioje arba klausantis pamokslo priešais bažnyčią moterims būdavo skirta prastesnė – kairioji, šiaurinė, nakties pusė.

Kad patalpos savaime gali turėti visai skirtingą teisinę kokybę, mums nėra visai nežinoma (namų teisė), tačiau Viduramžiais nelygybė buvo daug aiškesnė. Su reikalais atvykus į Viduramžių miestą, būdavo įžengiama į skirtingus teisinius rajonus. Jau priemiestyje, o juo labiau tarp miesto sienų galiojo to meto miesto teisė; įkėlus koją į bažnyčią ar universitetą, galiodavo kita teisė; prekyvietėje viešpatavo turgaus teisė ir t. t. Katedra, vyskupo ir kanauninkų, taip pat jų kumečių gyvenamieji namai sudarė atskirą imuniteto rajoną, vadinamąjį mundatą, kuriame neturėjo teisės veikti miesto vykdomoji valdžia. Nuosavas namas buvo pavaldus tik šeimininko autokratinei teisei[23]; jo „munto valdžiai“ [sen. vok. aukštaičių k. *munt* arba *mundium* = globa, apsauga] privalėjo paklusti visi jame esantys. Namas buvo ypatingos teisės sfera, teritorija, kurios neliečiamybė prasidėdavo ties vandens nutekamuoju lataku. Čia baigdavosi kaimo valdovo valdžia; norėdama likti teisėta, slenksčio peržengti ji negalėdavo net kilus kaime teisiniams ginčams[24].

Prasidedant XIV šimtmečiui bent jau Italijoje matyti, kad patalpos vis

dažniau yra aprašomos jas siejant su viešąja erdve arba su architektūriniais valstybės reprezentantais, o ne iš tiesioginės nuosavo namo perspektyvos[25]. Kaip priešpriešą šiam valstybės brovimosi ženklui, kaip Renesanso individualizmo požymis vertintinas privačios erdvės atskiram žmogui atsiradimas: *studiolo* mokslininko namuose, privačios koplyčios bažnyčiose, atskiros celės vienuolynuose netgi tų ordinų, kurių reguloje buvo numatytas bendras miegamasis.

4. Be to, Viduramžių erdvės suvokimui būdinga tai, kad būta nevienodo šventumo zonų. Jau kryžkelės, tikriausiai dėl jų daugiareikšmio kryptingumo, turėjo nejaukumo konotaciją, todėl jos būdavo „ginamos" krucifiksais[26]. Medžiai ir šaltiniai buvo laikomi demonų ir fėjų buveinėmis. Reikėjo aukomis pelnyti šių būtybių draugiškumą arba padaryti jas pavaldžias stipresniam savo Dievui. Tad gamtovaizdis visai sąmoningai buvo šventinamas krikščioniškąja prasme: pajungiamas krikščionių Dievui, pastatant jo simbolį – kryžių. Jau iš ankstyvųjų Viduramžių turime žinių, kad, pvz., parvežant misionierių ir kankinį Bonifacą iš Dokumo į Fuldą 754 m. visur, kur nakvodavo laidotuvių vilkstinė, būdavo pastatomas akmeninis kryžius[27]. Vėlyvaisiais Viduramžiais dauguma kraštovaizdžių sėte nusėti religinio turinio paminklais: kryžiais, koplytėlėmis, stogastulpiais ir t. t. (baroko epochoje ta mažoji architektūra iš naujo sužydi). Vietovės šventumą buvo galima „pasiimti su savimi", kaip relikvijas perkelti į kitą vietą: antai Campo Santo Monumentale, nuo 1277 m. įkurtose Pizos miesto kapinėse, yra nemažai Šventosios Žemės dirvožemio. O kodėl lygiai taip pat neperkėlus į Europą iš Nazareto pačios Švč. Mergelės Marijos namo? 1294 m. tai padarė angelai, ir nuo tol šią šventąją vietą (Loretas Vidurinėje Italijoje) lanko maldininkų minios[28].

Minėtasis orientavimasis pagal šventumo intensyvumą aktualus visame pasaulyje: Viduramžių žemėlapiuose pasaulio centre yra Jeruzalė (remiantis *Ez* 5, 5). Todėl ji tapo išganymo vieta, kad išganymo žinią išgirstų visos tautos.

Į šitą miestą rodo visos kelio rodyklės. Pagal tipologinę analogiją bažnyčios pastato, kuris vaizduoja dangiškąją Jeruzalę[29], centre stovi Golgotos uolą primenantis Kryžiaus altorius. Garsiausioje vėlyvųjų Viduramžių kelionių knygoje, Mandeville'io *Kelionėse* (tarp 1357 ir 1371), pasaulis vaizduojamas koncentriniais ratais: viduryje – krikščionys, palyginti netoli jų graikų ortodoksai, toliau musulmonai, dar toliau Azijos stabmeldžiai ir pagaliau pasaulio pakraštyje – monstrai[30]. Panašiai

sudaryti ir minėtieji pasaulio žemėlapiai[31]. Centras yra geras ir šventas. Centro esmė yra rimtis. Gera ir šventa yra rimtis erdvėje, įgalinanti sielą ne judėti, o kilti aukštyn. Todėl benediktinai duodavo iškilmingus *stabilitas loci* (buvimo „viename" vienuolyne) įžadus[32], cistersai draudė savo vienuoliams dalyvauti kelionėse į šventąsias vietas, dvasininkai pamoksluose peikė *mobilitas*, fizinį ir socialinį mobilumą, o minezingeriai į



Pasaulis tarp Dievo ir slibino, viduryje Jeruzalė, apačioje pabaisa (XIII a.)
Add. Ms. 28681, f. 9, Britų biblioteka, Londonas

padanges kėlė *staete*, nekintamumą. Tai, kad didįjį religinio atsinaujinimo judėjimą XI šimtmetyje sukėlė keliaujantieji pamokslininkai, o iš jo radosi nebepririšti prie vietos elgetaujantys ordinai, rodo, kad šis idealas dar Viduramžiais savaime sunyko.

5. Dar labiau erdvė pašventedavo pastačius kulto pastatą – koplyčią, bažnyčią. Viduramžiais ji beveik visuomet būdavo aptverta (*umfriedet*) mūro siena (iš čia *Friedhof* – kapinės), taigi kaip šventa erdvė atskirta nuo paprastos, visai kaip antikinė šventovė. „Tuos, kurie ne mūsiškiai, Dievas teis" (*1 Kor* 5, 13). Išorinė sakralinio statinio siena skyrė tai, kas šventa, nuo to, kas profaniška. Dažnai joje būdavo įkomponuotos demonų ir monstrų figūros; įvaryti į akmenį, jie turėdavo atbaidyti savo gyvuosius giminaičius[33].

Ir mums nesvetimas jausmas, kurį patiriame įžengę į bažnyčios erdvę; Viduramžiais jis, ko gero, buvo intensyvesnis, bet, kita vertus, ir kasdieniškesnis negu dabar. Intensyvesnis dėl relikvijų dėka taip dažnai įvykstančių stebuklų arba dėl pamaldumo, kurio objektas buvo garbinimui išstatyta ostija; kasdieniškesnis, nes bažnyčia praktiškai buvo ir komercinių bei juridinių įvykių vieta.

Sakraliniai statiniai simbolių požiūriu būdavo daugeriopai interpretuojami[34]. Teologas Alkuinas (apie 730–804) sukūrė tokius žodžius bažnyčios portalui: „Kas praeis pro šiuos vartus, tas pateks į dangų"[35]; daug kitų pavyzdžių patvirtina, kad sakralinė erdvė tapatinama su dangumi. Jau pradedant statybą rūpintasi, kad bažnyčios erdvė būtų atverta dangui. Pamatų akmenys turėjo būti dedami į brandžią žemę, į tiesiai iš dieviškosios kūrybos akto kilusį žemės sluoksnį, dar nepaliestą žmogaus rankos. *Super petram* (ant uolos) pastatytas rūmas tapdavo apaštalo Petro įkurtosios Bažnyčios alegorija; pamaldų dalyviai galėdavo „užimti vietą dangaus pasaulyje"[36]. Hildesheimo vyskupas Bernvardas 1010 m. įsakė ant savo šv. Mykolo bažnyčios pamatų akmenų užrašyti ją „laikančių" Bažnyčios tėvų ir šventųjų vardus. Rasti Benjamino, Jeremijo, Mato vardais pažymėti akmenys[37]. Tai, kad Dievo namai siejami su architektūriškai-erdviškai suvokiamo dangaus malonės pasauliu[38], akivaizdžiai rodo orientacija – bažnyčios pastato pagrindinė ašis nukreipta į pasaulio šalis. Ir judaizme, ir ankstyvojoje krikščionybėje ant žemės pastatytas kulto pastatas Dangaus Viešpatį pasitikdavo iškilmingai, nes jo vartai atsiverdavo į rytus: „Viešpaties Šlovei įėjus į šventyklą pro rytų vartus..." (*Ez* 43, 1). Kristus, kurį simbolizuoja rytuose patekanti saulė, sugrįš iš

rytų (*Mt* 24, 27). Galimas daiktas, dėl neįvykusios paruzijos šventyklos pagrindinis įėjimas buvo perkeltas į kitą pusę. Nuo IV–V a. kaip dangaus skliautas išgaubta apsidė iš išorės nusileidžia ant patalpos, kurioje būva bendruomenė, ji yra siena su „mistine" anga, leidžiančia žvelgti į dieviškųjų dangaus erdvių ženklus ir stebuklus. Izidorius Sevilietis († 636) išgaubtą apsidę pavadino dangaus atvaizdu, „imago coeli"[39]. Kaip dangaus vartų ženklas, ji užėmė rytinio portalo vietą, todėl vėliau įėjimo pusė buvo perkelta į vakarus. „Bažnyčios orientuojamos į rytus, kur pateka saulė, kadangi jose garbinama Teisingumo Saulė (Kristus), ir rytuose esantis rojus laikytinas mūsų tėvyne", – rašė Honorijus Regensburgietis XII amžiuje[40].

Vakarai, saulėlydžio šalis, buvo traktuojami kaip tamsos ir velnio regionas. Nuo Karolingų laikų sakralinių pastatų vakarų pusėje pradėjus statyti „vestverkus", mažesnes bokšto pavidalo bažnyčias, jose dažnai būdavo įrengiamos šv. Mykolo koplyčios, nes Mykolas nuo pat angelų nuopuolio laikytas kovotoju su demonais *par excelence.* Tos bažnyčios dažniausiai būdavo skiriamos Išganytojui, kuris, nužengęs į pragarus, nugalėjo mirtį ir šėtoną.

Didžioji dauguma Viduramžių bažnyčių yra ilgi statiniai. Tikintiesiems jie atrodo kaip psichinio judesio vieta – einama iš baimės į palaimą, iš nuodėmės į malonę, iš vargo į pilnatvę. Viešpaties sosto salė išlaisvina žmones iš slegiančių nuodėmių ir liūdesio, taip kaip žadama himnuose[11]. Pakopinį erdvės sakralumą konkrečiai ir fiziškai buvo galima patirti ypač einant per ilgą pastatą iš vakarų į rytus prie didžiojo altoriaus ir nusileidus į po juo esančią kriptą su šventųjų palaikais. Ir bažnyčios pastato hierarchinis suskirstymas atspindėjo tokį erdvės suvokimą: sanktuariumas, kur celebruoja kunigas, yra šventesnis negu choras, kur meldžiasi vienuoliai, o abu jie šventesni už pasauliečiams arba pasaulietiniams broliukams skirtą pagrindinę navą. Dėl to choro pertvaros, o nuo romanikos iki baroko – tribūna, grotelės beveik visas bažnyčias dalija į dvi sritis: pašvęstųjų ir nepašvęstųjų. Tik didelės halinės vėlyvosios gotikos bažnyčios, pasak kai kurių interpretacijų, vėl atskleidžia „demokratinį" aspektą[42].

IŠNAŠOS

[1] KOBEL, 15 – [2] L. 54, 1 ir t., sud. K. LACHMANN ir kt., Berlin [13]1965, 75 t. – [3] P. DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981, 94 ir t., 104 t. – M. HAREN/Y. DE PONTFARCY, The Medieval Pilgrimage to St Patrick's Purgatory,

Enniskillen 1988 – [4] P. DINZELBACHER, The Ways to the Other World in Medieval Literature and Art: Folklore 97 (1986), 70–87; TAS PATS, Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo: Quaderni medievali 23 (1987), 6–35 – [5] CROUZET-PAVAN, 194 – [6] P. DINZELBACHER, Jenseitsvisionen: V. MERTENS/ U. MÜLLER (Sudarytojai), Epische Stoffe des Mittelalters, Stuttgart 1984, 61–80 – [7] CROUZET-PAVAN, 195 – [8] SNORRI STURLUSON, *Heimskringla* 33, cit. LECOUTEUX, Mensch 225 t. – [9] Ten pat, 231 – [10] M. STAUFFER, Der Wald, Diss. Zürich 1958 – [11] D. KESSEL BROWN, The emotional landscape of the forest in the medieval love lament: Medium Aevum 59 (1990), 228–247 – [12] C. LECOUTEUX, Aspects mythiques de la montagne au Moyen Age: Le Monde Alpin et Rhodanien 1982, 43–54 – [13] Antai literatūroje KOBEL, 68 ir t. – [14] B. UHDE-STAHL, Raum- und Zeitstruktur in Konrads Rolandslied und Wolframs Willehalm, unter Berücksichtigung der gleichzeitigen Malerei: G. S. BURGESS (Sud.), Court and Poet, Liverpool 1981, 319–328 – [15] Ten pat, 322 – [16] Plg., pvz., A. GRANSDEN, Realistic Observation in 12th-Century England: Speculum 47 (1972), 29–51 – [17] E. LLOYD-KIMBREL, Architectonic Allusions. Gothic Perspectives and Perimeters as an Approach to Chaucer: Mediaevistik 1 (1988), 115–124; L. TARTE HOLLEY, Chaucer's Measuring Eye, Houston 1990 – [18] A. BRATU, L'ici-bas et l'au-delà en image: formes et représentation de l'espace et tu temps: Médiévales 20 (1991), 75–90 – [19] H. W. GOETZ, Der „rechte" Sitz. Die Symbolik von Rang und Herrschaft im Hohen Mittelalter im Spiegel der Sitzordnung: G. BLASCHITZ ir kt. (Sudarytojai), Symbole des Alltags, Alltag der Symbole. Festschrift f. H. Kühnel, Graz 1992, 11–47 – [20] *Nibelungenlied* 817, 838, sud. K. BARTSCH/H. DE BOOR, Wiesbaden [19]1967, 137 ir t. – [21] CAMILLE, 141 – [22] CROUZET-PAVAN, 203 – [23] Plg. ten pat, 209 – [24] O. BRUNNER, Land und Herrschaft, Brünn [3]1943, 292 ir t.– [25] CROUZET-PAVAN, 203 – [26] Intelektinėje sferoje jie irgi turėjo didelę simbolinę prasmę, plg. W. HARMS, Homo viator in bivio, München 1970 – [27] D. P. BLOK, De Franken in Nederland, Haarlem [2]1979, 56 – [28] Plg. ir F. GRIMALDI, La tradizione devota lauretana: Lares 58 (1992), 213–264 – [29] G. BANDMANN, Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung: Das erste Jahrtausend, 1, Düsseldorf [2]1963, 398 – [30] CHR. DELUZ, Un monde „habité tout entour" – identité et altérité dans le Livre de Jehan de Mandeville: Diesseits- und Jenseitsreisen im Mittelalter (Studium universale 14), sud. W. D. LANGE, Bonn 1992, 52–64, 61 – [31] Pvz. – CAMILLE, 14 t. – [32] Išimtis yra airiai, kuriems mentaliteto istorijos požiūriu ankstyvaisiais Viduramžiais labai dažnai būdinga kitokia raida; airių vienuoliai paprastai diegdavo misijinės piligrimystės („nekruvinos kankinystės") idealą. – [33] Plg. CAMILLE, 65 ir t. – [34] Čia pateikiami teiginiai daugiausiai paremti MÖBIUS, Anthropologie; O. MANZI, Textos para una definicion del espacio sagrado: Temas, 195–207 – [35] Monumenta Germaniae Historica, Poet. lat. 1/1, 306 – [36] Ef 2, 6 – [37] H. BESELER/H. ROGGENKAMP, Die Michaelskirche in Hildes-heim, Berlin 1954, 86 t. – [38] A. STANGE, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels, Köln 1959 – [39] *Etymologiae* 15, 4, sud. W. M. LINDSAY, Oxford 1911 – [40] Patrologiae cursus completus. Series Latina (PL) 172, 586 – [41] Analecta hymnica medii aevi, Register, I/1, Bern 1978, 102 – [42] KUNST, Ideologie.

BIBLIOGRAFIJA

G. BANDMANN, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Darmstadt [9]1990 – M. CAMILLE, Image on the Edge. The Margins of Medieval Art, London 1992 – E. CROUZET-PAVAN, Testimonianze ed esperienza dello spazio. L'esempio di Venezia alla fine

del medioevo: J.-CL. Maire VIGUER/A. PARAVICINI BAGLIANI (Sudarytojai), La parola all'accusato, Palermo 1991, 190–212 – P. D. A. HARVEY, Medieval Maps, London 1991 – M. HAUTMANN, Zur Interpretation romanischer Innenräume: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 4 (1926), 427–438 – L. KIRCHENBAUER, Raumvorstellungen in frühmittelalterlicher Epik, Diss. Heidelberg 1931 – E. KOBEL, Untersuchungen zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung, Zürich b. m. – H.-J. KUNST, Zur Ideologie der deutschen Hallenkirche als Einheitsraum: Architectura, Zeitschrift für Geschichte der Architektur 1971, 38–53 – C. LECOUTEUX, Der Mensch und der Raum am Beispiel der altnordischen Literatur: Euphorion 85 (1991), 224–232 – C. LECOUTEUX, La Terre apprivoisée. Quelques réflexions sur l'homme et son milieu: Tradition et histoire dans la culture populaire, 1990, 293–297 – J. MESSERSCHMIDT-SCHULZ, Zur Darstellung der Landschaft in der Dichtung des ausgehenden Mittelalters, Breslau 1938 – F. MÖBIUS, Zur Anthropologie des mittelalterlichen Kirchenraums: Mediaevistik 6 (1993) – J. SAUER, Simbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg [2]1924 – M. SCHILD BUNIM, Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective, New York 1940 – R. SIMEK, Mappae mundi: Archiv d. Geschichte d. Naturwissenschaften 22/23/24 (1988), 1061–1091 – Temas medievales 1 (Buenos Aires 1991), passim.

Peter Dinzelbacher

1. Gilinantis į įvairias Naujųjų laikų erdvės koncepcijas ir vaizdinius, matyti, kaip glaudžiai susijusios erdvės suvokimo mentalinės prielaidos ir pats suvokimas. Tiesa, galima kalbėti apie vizualinių suvokimo galimybių fiziologinę konstantą, tačiau sensoriais priimti impulsai sąmoningai transformuojami – šiuo atveju tai yra suvokta erdvė – pagal mentalinius vaizduotės elementus. Tai, ko negalima įsivaizduoti, nebus ir suvokta. Be to, erdvė suvokiama tiesiogiai ir netiesiogiai. Viena vertus, tai tiesioginis, juslinis aplinkinės erdvės suvokimas, kita vertus, mąstomos, atvaizduotos ir atkurtos erdvės suvokimas. Tiesioginio suvokimo pavyzdžių istoriniame tyrinėjime negausu – vienas jų būtų garsusis Petrarcos laiškas, kuriame pasakojama apie kopimą į Mont Ventoux kalną, – todėl erdvę vaizduojančios iliustracijos ir paveikslai irgi gali patarnauti kaip erdvės suvokimo tyrinėjimo šaltiniai. Be to, žinios apie subjektyvų erdvės patyrimą yra visuomeninių ir kultūrinių erdvės vaizdinių raktas[1]. Naujųjų amžių su erdve susijusius požiūrius ir elgesio būdus čia atskleisime erdvės vaizdų[2] pavyzdžiais.

Žodžiu „erdvė" įvardijama ne tik abstrakti fizikinė erdvė, – taip ji buvo įsivaizduojama vėlyvaisiais Viduramžiais, pakitus suvokimo būdams, „itin stabilus erdvės lagaminas", anot Blocho[3], – bet ir fenomenologinė erdvė. Taip vadinama subjektyviai išgyventa, gyvenimo erdvė[4]. Įtampa tarp absoliučios erdvės, kuri reikalauja mūsų mąstymo abstrakcijos, ir konkrečios gyvenamosios erdvės, kuri Naujaisiais amžiais pati yra pajungta abstrakcijai, nemąžta iki pat dabar[5].

2. Jau pačią Naujųjų amžių pradžią mes žymime įvykiu, kuris iliustruoja intervenciją į erdvę ir yra tapęs Naujųjų amžių dvasios simboliu – tai Kolumbo įvykdytas Amerikos atradimas. Epochų kaitos data paprastai nustatoma pagal šį įvykį. Naujojo pasaulio atradimo prielaida buvo vėlyvųjų Viduramžių dvasia. Dar prieš Naujųjų amžių pradžią susiformavo heliocentrinis pasaulėvaizdis bei jo sąlygotas Žemės kaip rutulio įsivaizdavimas[6]. Kartografijoje pasaulis pradėtas vaizduoti perspektyviškai, perdėm realistiškai. Atkreipus dėmesį į horizontą, buvo atrastas gamtovaizdis ir ypatingu žvilgsniu buvo pažvelgta į erdvę, kuri tapo gamtovaizdžio suvokimo prielaida.

Gamtovaizdžio, kaip esminio Naujųjų laikų erdvės įvaizdžio, elemento atradimą galima rekonstruoti remiantis literatūriniu pavyzdžiu. 1336 m. balandžio 26 d. Francesco Petrarca įkopė į Mont Ventoux ir, pasak jo žodžių, po to „paskubomis ir ekspromtu" savo įspūdžius aprašė laiške[7], kuris įvairiai buvo interpretuojamas filosofų ir istorikų[8]. Jis vertas, kad mes jį čia nuodugniau panagrinėtume, nes jis parodo senesnio, iki Naujųjų laikų gyvavusio santykio su erdve ir modernaus erdvės suvokimo radikalaus atnaujinimo kovą. Visiškai naujas dalykas yra žvilgsnis į gamtovaizdį, sąmoningai suvokiantis subjekto atsigręžimas į jį supančią erdvę, kuriam netarpininkauja religinis kosmosas.

Petrarcą kopti į kalną verčia „...troškimas savo akimis pažinti neįprastą šio žemės lopinėlio aukštį". „Žemės lopinėlis" yra Mont Ventoux: „Bet šis kalnas, toli matomas iš visų pusių, man beveik visą laiką stovi prieš akis". Aprašydamas savo fizinius įspūdžius kalno viršūnėje, Petrarca tarsi priverčia mus pajusti savo susijaudinimą, kurį jam sukelia naujai suvokiama erdvė: „Iš pradžių, neįprasto oro dvelksmo ir atviros panoramos sujaudintas, stovėjau kaip apdujęs". Paskui jis ima stebėti gamtovaizdį: „...dabar aš atgręžiu akis į tą pusę, kur plyti Italija... Pačios Alpės ... rodos, taip arti, tereikia ranką ištiesti, nors jas nuo manęs skiria platus tarpas". Jis abstrahuoja savo suvokimą kaip erdvės ir laiko stebėjimą, sakydamas, kad „...kiti samprotavimai" jį nukreipė „...nuo erdvės į laiko stebėjimą". Petrarcos gebėjimas abstrakčiai suvokti erdvę matyti ir iš to, kad jis rašo ir apie dalykus, kurių negalėjo matyti. Jis peikia žmogaus regėjimo galią, reflektuodamas nedidelį matomumą: „Galų kraštus ir Ispaniją skirianti siena, Pirėnų kalnų ketera, iš ten nėra matoma, ne todėl, kad būtų kokia nors kliūtis mano žinojimui – ne, tik dėl žmogaus regėjimo galios silpnumo". Kad galėtų tai konstatuoti, Petrarca jau turėjo būti pasisavinęs rišlias žinias apie geografinių vietovių ir regionų atstumus bei padėtį, turėti „žemėlapį galvoje". Priešingai, artumoje jis dalyvauja žvilgsniu. Erdvės fenomenus jis suvokia juslėmis: „Roma man buvo tiesiai prieš akis". Jis „žiūrėjo į tai stebėdamasis" ir pabrėžia kūno teikiamo suvokimo jusliškumą. Taip jis prisipažįsta „grožėjęsis žemiškumu".

Dėl to Petrarca laikytinas Antikos gamtovaizdžio vaizdavimo tęsėju, vaizdavimo, kuriuo aukštinamas gėrėjimasis akims atsiveriančiu peizažu. Jau Plinijus, aprašydamas savo vasarnamį, džiaugėsi tuo, ką regėjo jo akys: „Didžiausia laimė apžvelgti šią apylinkę nuo kalnų aukštumos. Sunku patikėti, kad prieš akis gamta, o ne idealaus grožio paveikslas"[9].

Vizualinis atsigręžimas į erdvę yra apibūdinamas kaip malonumas, kuris pasiekiamas žvilgsniu.

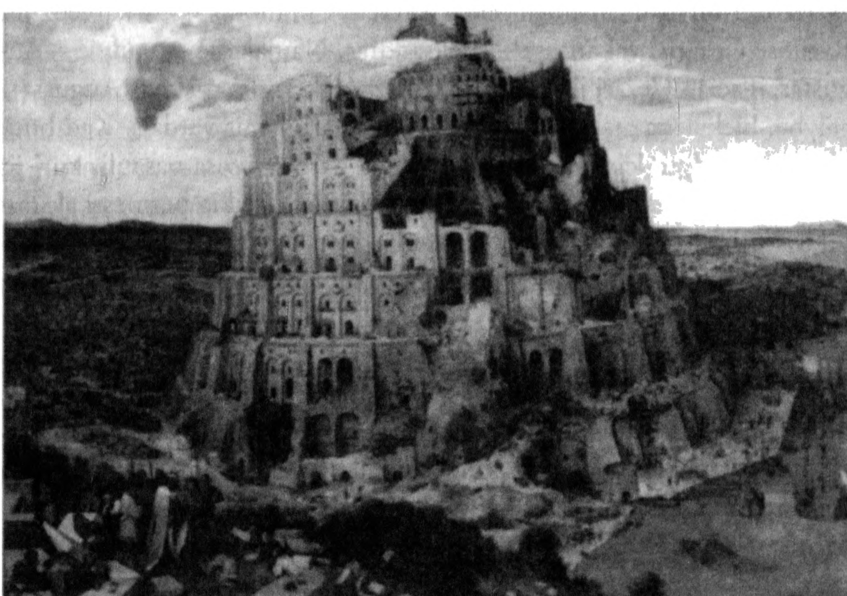
Tačiau būtent šią akimirką Petrarca atsiverčia „saujoje telpantį paties mažiausio formato tomelį", Augustino *Išpažinimus*. Ten, kur „pirmiausia įsmigo akys..." – ir šiuo atveju: žvilgsnis, akis – Petrarca randa pasmerkimą, šventasis smerkia gamtovaizdžio apžiūrinėjimą. Petrarca cituoja ištrauką: „Ir žmonės eina stebėtis kalnų viršūnėmis ir baisiais jūros potvyniais, ir tolyn tekančiais srautais, ir okeano pakrante, ir žvaigždynų orbitomis, o nesirūpina savimi". Jis todėl buvo „lyg apdujęs" ir „pyko" ant savęs, kad „žavėjosi tuo, kas žemiška". Jis grįžta į save, į religinį kosmosą, prisipažindamas, „...kad nėra nieko, kas būtų verta susižavėjimo, išskyrus sielą..." Kalnas Petrarcai pasidaro „apžvelgiamas", mažas: „...ir jis man pasirodė esąs vos uolekties aukščio lyginant su begalinės kontempliacijos aukštumomis". Jis savo svarstymus užbaigia sprendimu: „Ak, kaip uoliai turėtume rūpintis paminti po kojomis ne žemės, o nuo žemiškųjų instinktų išpampusius geidulius!"

Petrarca neatsitiktinai nurodo į Augustiną, nes ir jo laiškas, ir *Išpažinimai* iš esmės yra polemika su vizualiniu aplinkos suvokimu, su žvilgsniu[10]. Augustinui buvo lemta kalbėti apie erdvėje klajojantį, viską regintį Dievo žvilgsnį. Žmogui žvelgti į erdvę buvo nuodėminga puikybė; visų pirma „akių malonumo jėga", Augustino požiūriu, pranoko visus kitus malonumus gundant žmogų nusidėti. „Bet koks juslinio suvokimo malonumas yra akių malonumas", tvirtino Augustinas[11]. Taip iškėlęs žvilgsnį, jis tapo tikru pranašu: žvilgsnis, pirmučiausia žvilgsnis į erdvę, faktiškai yra būsimo pasaulio ženklas, tokio, kuris nusigręžia nuo religinio kosmoso ir kuriame žmonės ne tik žiūri į erdvę, bet ir į ją įsibrauna.

Tapyboje XVI šimtmetyje ir vėliau tematikos bei formos požiūriu dar dažnai gausu nuorodų į religinę tvarką, tačiau pamažu žvilgsnis į gamtovaizdį praranda savo nuodėmingumą užleisdamas vietą smalsumui, – kas gi slypi plačiajame pasaulyje. Visų pirma vėlyvųjų Viduramžių miestų kultūra pasisavino naują erdvės suvokimą ir atsiribojo nuo ją supančios aplinkos. Tai buvo būdinga miestui, ir tai aiškiai atsispindi žvilgsnyje, aprėpiančiame plačius tolius; šis žvilgsnis formuoja brevijoriuose, vėliau – Renesanso paveiksluose vaizdų erdvę. Tikėtina, kad kaimiškoji kultūra nepuoselėjo žvilgsnio į gamtovaizdį kaip savarankiško estetinio pasaulio suvokimo. Kaimiškosios kultūros santykis su gamtovaizdžiu buvo ekonominis; suvokimą ir patyrimą apsprendė ekonomika: svarbu buvo panaudoti erdvę. Ten, kur miestelėnas grynai savo malonumui pra-

dėjo regėti, girdėti, užuosti kraštovaizdį, gėles, pievas, liūliuojančius laukus ir ošiantį mišką, valstietis matė tik javų laukus, ganyklas, malkas ir statybinę medieną. Žvilgsnis į gamtovaizdį kaip malonumas yra miesto diduomenės, vėliau buržuazijos privilegija. Miestas yra naujo estetinio erdvės suvokimo pagrindas[12].

Miesto raida pavaizduota Pieterio Bruegelio vyresniojo 1563 m. bibliniais motyvais nutapytame paveiksle *Babelio bokšto statyba* (žr. iliustraciją p. 539), kuris, panašiai kaip Petrarcos laiškas, leidžia polemizuoti su krikščioniška religine pasaulėrega. Miestas, kurio viduryje stovi bokštas, pats yra bokšte; jam būdingi visi miesto struktūrų požymiai: darbo pasidalijimas, amatai ir architektūra, mechanika ir mokslas, pinigai ir valdžia. Miestas yra centrinė vieta, iš kurios keliai veda į visas pasaulio šalis, jis yra prie laivybai tinkamos upės, čia sukaupti visi Naujųjų amžių laimėjimai. Tik mieste galėjo gimti akiplėšiška idėja pastatyti bokštą, savo viršūne siekiantį dangų. Šis akiplėšiškumas paveiksle atrodo grėsmingas, nors pažangi technika, ekonomika, transportas, taip pat valdymas paveikslo kontekste tiesiog logiškai verčia statyti bokštą – valdoviškai formuoti erdvę – ir XX a. pabaigos Europos metropolijų dangoraižiais tai jau įgyvendinta. Bruegelis parodo tokią neišvengiamybę, bet sykiu perspėja apie miesto įžūlumą.



BABELIO BOKŠTO STATYBA (1563)
Pieter Bruegel Vyresnysis. Meno istorijos muziejus, Viena

3. Apšviestas santykis su viena vientisa, absoliučia erdve buvo įgyvendintas mokslinių kelionių tyrimais. Didelės pastangos išžvalgyti, išmatuoti, surašyti, kartografuoti žemės erdvę davė regimų ir anuomet stulbinančių rezultatų. Buvo gautas pilnas geografinės erdvės vaizdas, ir kaip abstrakti geometrinė proporcija, ir kaip induktyvus fenomenologinis pažinimo būdas, kuris pirmiausia būdingas geografijai. Stojo geografinio smalsumo laikai. Europos kunigaikščių rūmuose buvo buriami mokslininkai, kurie su išmanymu ir artefaktais turėjo pristatyti Naująjį pasaulį kunigaikščių šlovei, teikti racionalią pagalbą priimant sprendimus ir informuoti apie pasaulio turtus. Rūmų bibliotekininkai rūpinosi sukaupti didelius rinkinius, kaip antai Austrijos Imperatoriškoji rūmų biblioteka Vienoje[13].

Šalia smalsaus, tyrinėjančio atsigręžimo į erdvę, kuriuo pasižymėjo žemės žvalgymo tarpsnis, stiprėjo siekimas užkariauti, pasisavinti erdvę. Jo prielaida buvo ne tik svajonė apie būsimus turtus, bet ir apie pasaulinį viešpatavimą. Gręžiantis į Antiką, kai būdavo garbinami valdovai ir jų įgyta erdvė, jų užkariavimai, erdvė vaizduojama valdovui pašlovinti. Jėzuitas Mikalojus Avancinis 1663 m. sukūrė pagiriamąjį raštą Vokietijos ir Romos imperijos imperatoriams, kurio 42-ojoje elogijoje buvo aukštinamas Karolis V: „Vienas pakartojo tą gyrių, kurio įvairūs didžiavyriai irgi buvo nusipelnę, vienas karvedys pranoko visus karvedžius. Rytuose Cezaris, vakaruose – Aleksandras, Naujajame pasaulyje – Augustas. Tačiau Cezarį jis pralenkė laime, Aleksandrą – šlove, Augustą – galybe, kiekvieną atskirai ir visus – visais garbingais vardais. Kad būtų galima parodyti, kas yra „Karolis“, reikia parodyti visą pasaulį, kurį jis pripildė karų, pergalių, triumfų, šlovės, laimės. Reikia permesti akimis jūras, kurias jis šešiolika kartų perplaukė, vien karo žygių, kautynių, pergalių, pavergtų tautų, vėl atgautų imperijų, vietovių, miestų, paimtų laivų skaičius yra stebuklas“[14].

XVII a. pabaigoje naujai atrastos geografinės erdvės alegoriškai vaizduojamos gobelenuose, freskose, lubų freskose ir skulptūrose pilyse, didikų rūmuose ir dvasinio pobūdžio įstaigose[15]. Baroko šokis bei teatras irgi pasisavina Naująjį pasaulį kaip alegoriją[16]. Pamėgdžioti Kiniją pasidarė taip madinga, kad net būdavo įrengiami kiniški arbatos kambariai su egzotiškais baldais ir apmušalais. Specialios patalpos būdavo įrengiamos naujai atrastam ir užkariautam pasauliui pristatyti – galerijos ir parodų kambariai, vadinti „Menų ir stebuklų rūmais“. Pavyzdžiui, jau 1607 m. tapytojas Frederico Zuccaris, kuris dirbo El Escoriale, vieną

galeriją pavadino „Visų pasaulio daiktų santrauka ir dideliu veidrodžiu, kuriame būtų galima stebėti žymiausius karališkosios giminės didvyrių žygius, visų žemių ir jūrų kosmografiją, taip pat visų žemės, vandens ir oro gyvūnų atvaizdus“[17]. Imperialistinį pasaulio užkariavimą parengė ir lydėjo erdvės alegorizavimas. Šlovė ir turtas, feodalinė valdžios plėtotė buvo sukurti remiantis erdvės užkariavimu ir pasisavinimu.

4. Iki pat XVIII a. naujasis erdvės įvaizdis rutuliojasi ir skleidžiasi labai iš lėto. „Žmogus mėgsta gyventi pažįstamoje aplinkoje... Grupė laikosi ištikimybės tam tikrai erdvei, pamėgtai teritorijai“[18]. Pasaulis dar tebėra retai apgyventa erdvė, o jo žmonės prie jos prisirišę. Kaimo ir miesto gyventojų santykis yra dešimt kaimo gyventojų vienam miesto gyventojui „išsivysčiusiuose regionuose“ su dideliais miestais[19]. Daugumoje Žemės vietų iki pat XVIII a. mažai būta tirštai gyvenamų pramonės rajonų, kuriuose iš tiesų masiškai būtų galėję plisti nauji erdvės vaizdiniai. XIX a. pradžios emigracijos agitacijos sustiprinti[20], Europos gyventojų sąmonėje įsišaknijo svajonių ir fantazijos vaizdiniai apie naujai atrastus pasaulius. Buvo pažadintas bendras smalsumo pilnas susidomėjimas svetimomis erdvėmis; iš jo gimdavo paveikslai, kuriuose atsiskleisdavo naujasis pasaulis. Kol dar nebuvo įvykęs masinio vaizdo techninio atgaminimo perversmas, tenkintasi vadinamosiomis kosmoramomis, kurių būdavo galima pasižiūrėti balaganuose. „Vaizdai būdavo eksponuojami specialiai užtamsintose sekcijose; sekcijos gale būdavo dienos ar dirbtine šviesa apšviestas paveikslas, o priešingoje pusėje – optinis prietaisas (lęšis), pro kurį žiūrovas galėdavo vienas pats jį stebėti visą dėmesį sutelkęs į erdvės įspūdį sukuriantį padidintą vaizdą“[21]. Antai kad galėtų gaminti šiuos vaizdus, tapytojas Hubertas Sattleris[22], ilgai keliavęs po Europą ir Artimuosius Rytus, 1850–1853 metais leidosi į Šiaurės ir Centrinę Ameriką. Niujorko vaizdas, nutapytas iš Bruklino, kuriame matyti East River prieš pastatant Bruklino tiltą, yra šios paveikslų rūšies pavyzdys. Niujorkas pavaizduotas labai tiksliai; laivai išpūstomis būrėmis East River upėje ir Hudzono įlankoje perteikia pramoninį optimizmą, versliniai ir manufaktūriniai statiniai panašūs į dailius gyvenamuosius rajonus. Smagus, pozityvus pramoninės buržuazinės plėtros vaizdas vilioja ten nukeliauti.

XIX a. pabaigoje kosmoramos nublanksta[23]. Bendro smalsaus susidomėjimo erdve banga, atrodo, jau slūgsta, Žemės erdvė yra pasisavinta. Jau sukurtas vienos susietos erdvės – „pasaulio“ – vaizdinys, žinija plinta didėjant gyventojų raštingumui. Pasaulio vaizdai galėjo būti plačiai

skleidžiami su fototechnikos ir spaudos pagalba, pvz., geografiniuose žurnaluose, taip pat laikraščiuose.

Geografinių erdvių nugalėjimas ir apgyvendinimas vis dar buvo didelis iššūkis. Transporto priemonės buvo menkai išvystytos; laivininkystėje tebevyravo burlaiviai, lyginant su XVI ir XVII a., joje buvo nedaug pažengta į priekį, geležinkeliai vaidino reikšmingą vaidmenį tik tirštai gyvenamuose rajonuose, o informacijos technologijų, su kuriomis vėliau erdvė bus taip įtikinamai nugalėta, regėti dar tik užuomazgos. Todėl vienas Naujųjų amžių uždavinių buvo transporto priemonių pagerinimas bei išplėtimas. Susisiekimo paspartinimas buvo ir industrializavimo sąlyga, ir padarinys. Kapitalo dėka laikas – taip pat darbo bei prekių transportavimo laikas – tapo pagrindine ekonomine kategorija. Tendenciją iškelti laiką erdvės atžvilgiu Karlas Marxas vadina kapitalo dėsningumu: „...viena vertus, kapitalas priverstas stengtis nugriauti bet kokią vietinę susisiekimo užtvarą, užkariauti visą žemę kaip savo rinką, antra vertus, jis stengiasi sunaikinti erdvę laiku, t. y. laiką, kuris reikalingas nuvykti iš vienos vietos į kitą, redukuoti iki minimumo“[24].

Susisiekimo paspartinimas buvo ne tik abstraktus pramoninės ekonomikos dydis, bet ir didysis žavesys. Greitis, kuriuo traukiniai, o vėliau automobiliai lėkė per gamtovaizdį, savo ruožtu buvo susijęs su nauju erdvės jausmu. Erdvė dabar buvo tik tarpinė greitai pervažiuojama erdvė. Gyventojų nepasitikėjimas greičiu – Peteris Roseggeris[25] jį aprašo Zemeringo geležinkelio pavyzdžiu – taip pat geležinkelio avarijų baimė[26] buvo pašiepiami kaip senamadiškumas.

Tiesė užvaldė erdvę. Geležinkelio linijos, vėliau greitkeliai buvo tiesiami nosies tiesumu per gamtovaizdį. Tiesių kelių vyravimas pašalino ir greito judėjimo erdvėje, ir pačios erdvės vizualaus suvokimo kliūtis. Greičio vyravimo erdvinė išraiška atsiskleidžia naujojo daiktiškumo architektūroje ir Bauhauso funkcionalizme. Greitis buvo pradinis taškas, o funkcionalizmas yra modernaus erdvės įsivaizdavimo rezultatas. Funkcionalizmas vedė į zonavimą ir standartizavimą. Viduramžiais irgi būta zonų, antai šventos ir profaniškos vietos, miestai ir apylinkės, bet Naujausiais laikais zonavimas buvo itin išplėtotas, jis tapo visuotinis ir gali būti standartizuojamas pasauliniu mastu[27]. Šiuolaikinis mokslinis (fordistinis) erdvės ir laiko režimas šį zonavimą įgyvendina. Le Corbusier miesto plano pavyzdžiu parodė, kaip zonavimu galima sutvarkyti miestus; pritaikius fordiškojo fabriko „erdvės“ tvarkymo principą, kur erdvinės ir organizacinės tvarkos pagrindas yra konvejeris, turi būti sutvarkytas ir

miestas[28]. Atėnų charta kiekvienam miesto funkciniam rajonui – pasauliniu mastu – priskiria jo erdvę: laisvalaikis, darbas, gyvenimas, transportas aiškiai atidalijami atskiromis erdvėmis. Miestų lygmenyje irgi įvedamas zonavimas bei standartizavimas – sukuriama hierarchinė įvairių pakopų vietovių centralumo tvarka[29]. Erdvės planavimą ir erdvės tvarkymo įstatymus įgyvendina zonavimo principai.

5. Nauji, XX a. pabaigai būdingi erdvės vaizdai yra įvairių erdvės tikrovių vaizdai. Kitaip negu nepajudinamos ir objektyvios, susietos erdvės įvaizdis, būdingas Naujųjų amžių pradžiai, dabar stebina įvairios įmanomos ir galimos patirti erdvės tikrovės. Šimtmečių sandūroje į mokslinį mąstymą įtraukiamas sapnas, o podraug ir reliatyvios erdvės. Psichoanalizė iš Freudo gavo pagrindinę erdvės konstrukciją, kurioje specifinėms sapno tikrovėms buvo skirta ypatinga vieta[30]. Neilgai trukus dadaistai išplatino savo ant-tikroves: meno ir literatūros siurrealizmą. Gamtamokslinėje erdvės sampratoje nuo Einsteino laikų egzistuoja reliatyvi laiko erdvė, kurioje mes būvame. Fritjofo Capros fizikoje naujos kokybinės tikrovės išstumia absoliučią Naujųjų amžių erdvę[31]. Dabar jau kalbama apie „virtualiąją“ ir „plastinę“ erdves[32]. *Cyber-Space* išstumia „pamatytąją“, „užkariautąją“ ir su laiko pagalba „nugalėtąją“ erdvę, kuri istorijos eigoje visą laiką buvo prieš žmogų kaip iš anksto duota realybė. Šiandien žmogus savyje ir aplink save konstruoja naujas erdves. Filosofas Brody parodo, koks santykis su erdve randasi manipuliuojant erdve, taip pat tai, kokie motyvai yra manipuliacijos pagrindas. „Erdvė, kurioje mes išgyvename savo realybę, netrukus taps ganėtinai lėkšta, nuobodi ir nuvalkiota“[33].

Naujųjų amžių istorijoje sukurtiems „moderniesiems“ erdvės vaizdiniams priešingas sroves galima laikyti „pomoderniaisiais“ erdvės vaizdiniais. Galbūt tai yra erdvės vaizdinių lūžis, toks, koks įvyko Renesanso erdvės suvokime. Vyraujančią visuotinio erdvės standartizavimo ir zonavimo tvarką mūsų suvokime lydi lankstesnis erdvės suvokimas. Atrodo, kad daugiau nebegalima aiškiai susieti geografinių regionų su funkcijomis bei spėjama raida. Nauja erdvės tvarka pagrįsta lanksčiu maišymu. Planuotojų svajonėse pramonės sritys tampa poilsio zonomis, gamtos žalumoje nugrimzta pramonės įrenginiai, o ateities ekonomika apgyvendinama mažuose, į paviljonus panašiuose stikliniuose pastatuose, *High-Tech* įsikuria šalia golfo aikštelių ir biovalstiečių avių ganyklų.

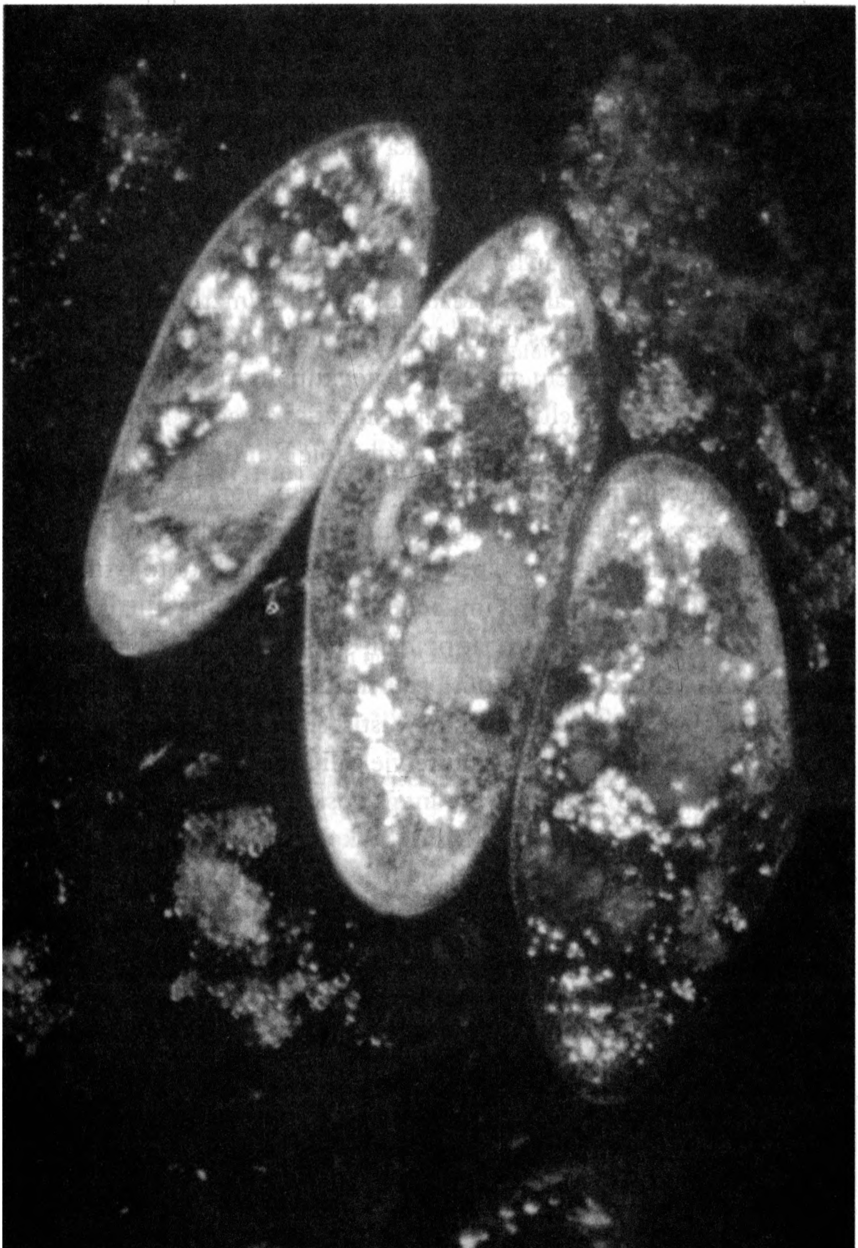
Kitoks erdvės raidos modelis tampa tikrove. Standartizavus erdvę, ieškoma specialios vietos; šios tendencijos išraiška yra individualizuotas

dizainas ir regionų tapatumo iškėlimas. Šiuo atveju rūpinamasi ne tik išsaugoti arba sukurti vietinius ar regioninius ypatumus; veikiau svarbu speciali „erdvė", kuri šitaip kuriama. Vyraujantys gamtovaizdžio elementai, gyvenimo formos ir kultūra iš naujo atrandami, įvardijami ir taip naujai „sukuriami". Gaminant erdvę, kultūros formos ir ženklų sistemos panaudojamos kaip priemonės erdvių vertei valorizuoti arba devalvuoti, joms iš naujo sukurti ir žmonių suvokimo būdams, kurie tam yra būtini, formuoti[34]. Viena iš tokių ženklų sistemų yra stereoskopiniai vaizdai, kuriais, pavyzdžiui, kultūrinis peizažas gali būti pateikiamas turizmui kaip „autentiškas" gamtovaizdis, antai Tirolio Alpės[35]. Šiuo atveju mes jau turime reikalą su erdvės hiperrealybės formomis. Nors jos dar įsišaknijusios objektyvios erdvės realybėje[36], jos jau yra erdvės vaizdo imitacijos, nes šiame vaizde tam tikros šios realybės dalys sąmoningai pašalinamos.



Iliustracija 544 ir 545psl.:
Videoskulptūra. Videomonitoriai kaip pirštų nagai. *Peter Weibel*

Antai kalbant apie Tirolio Alpes, iš erdvės suvokimo ištrinami ekonominiai, socialiniai ir ūkiniai krizės reiškiniai. Atvaizdas sukuria tikrumą, „tikrą Tirolį“. Vaizdo autentiškumas, vaizdo ir realių erdvių atitikimas, toks svarbus Švietimo, pasaulio žvalgymo laikais, dabar jau nebedisku-



tuojamas. Sukurtoji tikrovė yra prieš mus kaip erdvė, jos nebegalima atskirti nuo esamos erdvės realybės, kadangi erdvės vaizdas pats yra tapęs suvokimo būdu.

Naujų erdvės suvokimo būdų techninės prielaidos vis sparčiau plėtojosi kaip tik pastaraisiais metais. Informacijos ir komunikacijos technologijos pradeda smarkiai keisti mūsų gyvenamuosius pasaulius ir suvokimo būdus, tuo jau spėjome įsitikinti. Perduodant vaizdus visame pasaulyje, pasiekta, kad visoje Žemėje vienu metu suvokiamos įvairios erdvės. Visame pasaulyje videotechnika ir palydovais atkuriami ir kuriami erdvės vaizdai. Kinematografija bando trimatį erdvės artefaktą padaryti ekvivalentišką mūsų realios erdvės suvokimui, patobulinti iliuziją. *High-Definition* televizija, holografijomis, „Smell- and Soundscapes" praturtinta virtualioji realybė leidžia žmogui nugrimzti imitacijoje, kuri jį įgalina tapti imitacijos objektu. Kitaip negu architektūrinė erdvės iliuzija barokinių bažnyčių architektūroje, kupolų ir tikinčiuosius gaubiančio skraidančių angelų ir šventųjų dangaus imitacija, kaip antai Andrea Pozzos lubų freskos šv. Ignaco bažnyčioje Romoje (1691–1694)[37], kompiuterizuotoji imitacija įgyja naują matmenį: nors tikintysis dalyvavo apoteozės spektaklyje, bet jis bažnyčios erdvėje likdavo individualus subjektas. Į virtualiąją realybę perkeltas žmogus išnyksta toje tikrovėje, pats jo subjektiškumas tampa imitacijos dalimi, todėl jis sunaikinamas. Howardas Rheingoldas, nuo pat pradžių stebėjęs tokių realybių gamybą, rašo: „Šis „virtualusis pasaulis" gali susidėti iš realios arba tariamos erdvės modelio, iš miesto, molekulės, ištisos Saulės sistemos, žmogaus kūno vidaus – iš visko, kas kompiuteryje gali būti sukurta kaip modelis. Norint patekti į virtualiąją realybę, ant galvos užsidedamas specialus prietaisas (*Headmounted Display*, HMD). Su kompiuteriu gali būti sujungta ir pirštinė. Pirštinėje yra sensoriai, kurie seka ne tik rankos padėtį, bet ir menkiausius judesius"[38]. Galvos ir akių, taip pat pirštų bei rankų judesių duomenys apdorojami kompiuteriu ir HMD paverčiami šviesos impulsais. „Realusis", fizikinis pasaulis pakeičiamas trimačiu kompiuterio modeliu. Žmogus virtualiojoje realybėje mato prieš save savo ranką, jis gali sugriebti daiktus, juos judinti, glostyti, sykiu jis jaučia ir imituoto išorinio pasaulio pasipriešinimą. Rheingoldo nuomone, šios technologijos galimybės visai bus išskleistos tik po kokių 20 metų, bet jau dabar žinoma, kokios yra šios technologijos potencialo pritaikymo galimybės – nuo videožaidimų iki žmonių naikinimo karu. Peterio Weibelio videoinstaliacijoje (žr. pav p. 544 ir t.) į du videoekranus buvo perduodami

digitalizuoti Žemės rutulio ir gyvų mikrobų „gyvi“ vaizdai, kurie instaliacijoje buvo sumontuoti kaip dviejų milžiniškų plastinių pirštų nagai[39]. Weibelis parodo techniškai atitolintą mikro- ir makrokosmoso suvokimą, kuris susiformavo Naujaisiais amžiais. Instaliacijoje mes galime įžvelgti atitolinimo problemos vaizdą, atitolinimo, kuris kyla iš objektyvuoto erdvės suvokimo. Kad ekosistema taptų vaizdu, mes turėjome iš jos išeiti ir atsistoti prieš ją. Mes matome Žemę kaip objektą, iš išorės, nebe taip, lyg, stovėdami prieš ją, būtume jos dalis.

IŠNAŠOS

[1] „Taigi visada, ne tik kuris laikas žmogiškosios kultūros vyksmas susidūrus su tuo, kas nauja, paliudijama vaizdu arba vaizdais, kurie visiems laikams tampa raktas adekvačiai rekonstrukcijai.“ D. KAMPER, Die Geschichte der Einbildungskraft, Reinbek 1990, 232 – [2] Apie erdvės vaizdinių savoką žr.: D. IPSEN, Raumbilder: Informationen zur Raumentwicklung 11/12 (1986), 926 – [3] „Tad kaip tik erdvės vaizdinio lukštas pasirodė esąs ypač kietas, nepramušamas buvo erdvės kaip bendro lagamino suvokimas..., kaip neapsakomai tvirto pasaulio – lagamino, į kurį sukrauti visi – ir judantys, ir nejudantys – daiktai.“ E. BLOCH, Experimentum Mundi, Frankfurt 1985, 107 – [4] O. F. BOLLNOW, Mensch und Raum, Stuttgart 1989 – [5] A. GOSZTONY, Der Raum, Freiburg/München 1976 – [6] A. KOYRE, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt 1969 – [7] FRANCESCO PETRARCA, *Dichtungen, Briefe, Schriften,* sud. H. W. EPPELSHEIMER, Frankfurt 1956, 80 ir t. Visos kitos laiško ištraukos paimtos iš šio leidinio – [8] Keletas interpretatorių: J. BURCKHARDT: Die Kultur der Renaissance, ND Stuttgart 1988; J. RITTER, Landschaft Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft: J. RITTER, Subjektivität, Frankfurt 1974; E. LOBSIEN, Landschaft in Texten. Zu Geschichte und Phänomenologie der literarischen Beschreibung, Stuttgart 1981, 10 ir t.; O. F. BOLLNOW, Mensch und Raum, Stuttgart 1989, 82 ir t.; K. STIERLE, Die Entdeckung der Landschaft in Literatur und Malerei der italienischen Renaissance; H. WEBER (Sud.), Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs, Konstanz 1989, 33 ir t. – [9] Cit. pagal F. G. JÜNGER, Gärten im Abend- und Morgenland, München 1960, 55 – [10] H. BÖHME, Natur und Subjekt, Frankfurt 1988, 239 ir t. – [11] AUGUSTINUS, *Bekenntnisse,* sud. V. W. THIMME, München 1982, 279 – [12] R. ir D. GROH, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen: H. WEBER, 58 – [13] F. WAWRIK, Das Amerika-Bild in Österreich: Die Neue Welt. Österreich und die Erforschung Amerikas, sud. F. WAWRIK ir kt., Wien 1992, 22 – [14] NIKOLAUS AVANCINI, Imperium Romano-Germanicum, Sive Quinquaginta Imperatorum ac Germaniem Regum Elogia: W. NEUBER, Plus ultra – Die Überbietung der Antike durch die Entdeckung der Neuen Welt: F. POLLEROSS (Sud.), Federschmuck und Kaiserkrone, Wien 1992, 191 – [15] Plg. straipsnį F. POLLEROSS: Federschmuck und Kaiserkrone, kuriame pateikiama daug alegorijų pavyzdžių – [16] A. SOMMER-MATHIS, Amerika im Fest und auf der Bühne im 16. und 17. Jahrhundert: F. POLLEROSS, Federschmuck und Kaiserkrone, 127 ir t. – [17] F. POLLEROSS, Joyas de las Indias und Parvus Mundus: F. POLLEROSS, Federschmuck und Kaiserkrone – [18] F. BRAUDEL, Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Alltag, München 1985, 49 – [19] F. BRAUDEL, 44 – [20] Apie emigracijos reklamos svarbą plg.: W. HELBICH, „Amerika ist ein freies Land“, Auswan-

derer schreiben nach Deutschland, Darmstadt/Neuwied 1985 – [21] J. MOKRE, Reisen nach Amerika: Naturwissenschaft – Technologietransfer – Kunst – Tourismus: F. WAWRIK, Die Neue Welt, 113 – [22] J. MOKRE, Reisen nach Amerika, 113 ir t. ir R. HYDE, Panoramia! The Art and Entertainment of the „All Embracing“ View, London 1988 – [23] Walteris Benjaminas ypač įtaigiai vaizduoja, kaip atslūgsta domėjimasis kosmoramomis: W. BENJAMIN, Berliner Kindheit im 19. Jh., Frankfurt 1987, 14 – [24] K. MARX, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt 1969, 438 – [25] P. ROSEGGER, *Als ich einmal auf dem Dampfroß saß* – [26] Pvz., THOMAS MANN, *Das Eisenbahnunglück*, 1909 – [27] D. IPSEN, Die Flexibilisierung von Raum und Zeit, Manuskript, 13 ir t. – [28] F. LE CORBUSIER, Kommunale Baukunst, Berlin 1926 – [29] W. CHRISTALLER, Die zentralen Orte in Süddeutschland. Eine ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gesetzmäßigkeit der Verbreitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktionen, Jena 1933 – [30] Beje, tai, kad psichoanalizė yra erdvinė konstrukcija, rodo žmogaus psichikos skirstymas į Super ego ir pasąmonę – [31] F. CAPRA, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern 1982 – [32] Palygink aprašymą Josuah Meyrowitzo, kaip socialinė ir erdvinė pozicija netenka prasmės susiliejant įvairioms erdvių realybėms; tą susiliejimą įgalina televizija ir video: J. MEYROWITZ, No Sense of Place, New York/Oxford 1985 – [33] F. BRODY, Raum, Bewegung, Realität: H. SEBLATNIG (Sud.), Außenräume/Imnenräume, Wien 1991, 91 – [34] D. IPSEN, Die Renaissance des besonderen Ortes. Zum Zusammenhang von Kultur und Ökonomie in der räumlichen Entwicklung, Manuskript 1988 – [35] Šiuo metu autorius rengia didesnę publikaciją šiuo klausimu – [36] D. IPSEN, 86 – [37] A. SCHÖNBERGER, Architekturmodell zwischen Illusion und Simulation: TA PATI, Simulation und Wirklichkeit, Berlin 1988, 46 t. – [38] H. RHEINGOLD, Kunstwelten aus dem Computer: Der Standard, Sonderdruck, Neue Kontinente des Wissens, Feb. 1992, Wien, 18 – [39] P. WEIBEL: Das gläserne U-Boot, Ausstellungskatalog der NÖ-Landesregierung, Wien 1988, 164 t.

BIBLIOGRAFIJA

E. BLOCH, Experimentum Mundi, Frankfurt 1985 – H. BÖHME, Natur und Subjekt, Frankfurt 1988 – O. F. BOLLNOW, Mensch und Raum, Stuttgart 1989 – F. BRAUDEL, Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Alltag, München 1985 – F. BRODY, Raum, Bewegung, Realität: H. SEBLATNIG (Sud.), Außenräume/Innenräume, Wien 1991 – K. BRYNHILDSVOLL, Der literarische Raum, Frankfurt 1992 – W. CHRISTALLER, Die zentralen Orte in Süddeutsschland. Eine ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gesetzmäßigkeit der Verbreitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktionen, Jena 1933 – A. GOSZTONY, Der Raum, Freiburg/München 1976 – R. ir D. GROH, Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen: H. WEBER (Sud.), Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs, Konstanz 1989 – W. HELBICH, „Amerika ist ein freies Land“, Auswanderer schreiben nach Deutschland, Darmstadt/Neuwied 1985 – G. HOFFMANN, Raum, Situation, erzählte Wirklichkeit, Stuttgart 1978 – R. HYDE, Panoramia! The Art and Entertaiment of the „All Embracing“ View, London 1988 – D. IPSEN, Raumbilder: Informationen zur Raumentwicklung 11/12 (1986) – TAS PATS, Die Renaissance des besonderen Ortes. Zum Zusammenhang von Kultur und Ökonomie in der räumlichen Entwicklung, Manuskript 1988 – B. JAHN, Raumkonzepte der Frühen Neuzeit, Frankfurt 1993 – F. G. JÜNGER, Gärten im Abend- und Morgenland, München 1960 – D. KAMPER, Die Geschichte der Einbildungskraft, Reinbek 1990 – E. LOBSIEN, Landschaft in Texten. Zu Geschichte und Phänomenologie der literarischen Beschreibung, Stuttgart 1981 –

J. MEYROWITZ, No Sense of Place, New York 1985 – J. MOKRE, Reisen nach Amerika: Naturwissenschaft – Technologietransfer – Kunst – Tourismus: F. WAWRIK ir kt. (Sud.), Das Amerika-Bild in Österreich: Die Neue Welt. Österreich und die Erforschung Amerikas, Wien 1992 – F. POLLEROSS (Sud.), Federschmuck und Kaiserkrone. Das barocke Amerikabild in den habsburgischen Ländern, Wien 1992 – F. POLLEROSS, Joyas de las Indias und Parvus Mundus: TAS PATS (Sud.), Federschmuck und Kaiserkrone, Wien 1992 – H. RHEINGOLD, Kunstwelten aus dem Computer: Der Standard, Sonderdruck, Neue Kontinente des Wissens, Wien, Februar 1992 – J. RITTER, Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft: TAS PATS, Subjektivität, Frankfurt 1974 – A. SOMMER-MATHIS, Amerika im Fest und auf der Bühne im 16. und 17. Jahrhundert: F. POLLEROSS, Federschmuck und Kaiserkrone, Wien 1992 – K. STIERLE, Die Entdeckung der Landschaft in Literatur und Malerei der italienischen Renaissance: H. WEBER (Sud.), Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs, Konstanz 1989 – F. WAWRIK ir kt. (Sud.), Das Amerika-Bild in Österreich: Die Neue Welt. Österreich und die Erforschung Amerikas, Wien 1992.

Gerhard Strohmeier

BENDROJI BIBLIOGRAFIJA

S. BOESCH GAJANO/L. SCARAFFIA (Sud.), Luoghi sacri e spazi della santità, Turin 1990 – O. F. BOLLNOW, Mensch und Raum, Stuttgart ^{3}1976 – M. HALBWACHS, La topographie légendaire des lieux saints, Paris 1941 – P. HÖVELBORN, Der öffentliche Raum, Diss. Stuttgart 1983 – A. KOYRE, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt 1969 – H. MAEDER, Versuch über den Zusammenhang von Sprachgeschichte und Geistesgeschichte, Zürich 1945 – F. PAUL-LEVY/M. SEGAUD, Anthropologie de l'espace, Paris 1983 – N. REICHEL, Der erzählte Raum, Darmstadt 1987 – H. SCHMITZ, System der Philosophie 3/1: Der leibliche Raum, Bonn 1967 – F. WACHSMUTH, Der Raum, Marburg 1929/35 – P. WEICHHART, Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlicher-sozialer Kognition und Identifikation, Stuttgart 1990.

Laikas ir istorija

ANTIKA

1. Visai nepriklausomai nuo subjektyvios ir objektyvios laiko perskyros, laiko, kaip struktūrinio individualaus ir kolektyvinio suvokimo požymio, bei to, kad gyvenimo ir pasaulio laikas tarsi įdėti vienas į kitą, galima sakyti, kad koherentiniai laiko vaizdiniai atsiranda prasidėjus perėjimui nuo mito prie logoso; ir vaizdinių atsiradimas, ir perėjimas prie mito istorijos požiūriu yra sunkiai nustatomi dalykai. Laiko, kaip savarankiškos tikrovės, suvokimas siejasi su racionalia pasaulėžiūra, kurios aiškinimas ir plėtotė savo ruožtu pabrėžia laiko suvokimą. Ankstyvasis laiko, beje, kaip priešingybės amžinybei, taip pat kaip tvarkančios galios, suvokimas yra sakralus mitui būdingo racionalumo prasme. Senosiose brandžiose (asirų, babiloniečių, egiptiečių) kultūrose laiko matavimas patikėtas žyniams, kurie stebi žvaigždynus. Laiką valdančiose jėgose jie įžvelgia ir tas jėgas, kurios nulemia kosmoso tvarką. Tai žmogaus ir laiko santykį nustatanti kosmoso tvarka. Kosmosas tiesiog simbolizuoja tikslingą tvarką, į kurią įjungtas žmogus sužino savo tikrąjį mastą, kosmosas simbolizuoja antropomorfinį aspektą, taip pat universalią dieviškąją teisėtvarką, kuri viešpatauja gamtoje ir kuriai visi paklūsta. Tai, kad šis universalumas savo ruožtu yra labai ribotų žmogaus susikurtų tvarkos vaizdinių ir potyrių projekcija, leidžia kalbėti apie sociomorfines (į žmonių organizacines ir socialines formas nusižiūrėtas) interpretacijas. Šitos „teisinės daiktų bendrijos" dėka[1] (o tai netgi požiūris, kad patirtoji tvarka esanti dievybės raiška) kaip tik laikas tampa ne abstrakčia tvarkančia jėga, o suasmenintu dievybės įsikišimu į žmonių pasaulį. Dievai užtikrina laiką ir juo veikia žmonių gyvenimo galimybes; egiptiečių mitologijoje tai Saulės dievo valtis, kuri, plaukdama dangumi iš rytų į vakarus, nustato laiko mastelį; sakralinis valdovas, kiekvieną rytą atplukdantis dangumi aukštyn kylančią valtį, savo asmeniu laiduoja laiko tėkmės patikimumą. Šis mitologinis pavyzdys neliudija pačios seniausios senovės; jis veikiau atspindi mito apdorojimą, kurį visai pagrįstai galima vertinti kaip archajiškos baimės įveiką: neapsakomas siaubas, kurį gilioje senovėje kėlė vakaras ir naktis, buvo susijęs su Nieko, mirties, pasaulio žūties

nuojauta, tačiau nauja švintanti diena buvo panaši į naują pasaulio pradžią. Kiek sušvelnintą tą baimę atspindi mitas apie dangaus deivę Nut, Saulės dievo Re motiną, apie kurią pasakojama, kad ji vakare praryjanti saulės rutulį, idant kitą rytą jį vėl pagimdytų.

2. Laikas buvo suasmenintas ir graikų mitologijoje. Dievas Chronas, – romėnų mitologijoje Saturnas, kartais visa naikinančio laiko įvaizdis, kartais karalius, senovėje valdęs Laciją, – tiesiogiai parodo ankstyvosios laiko patirties grėsmingumą. Jis yra tas, kuris praryja savo paties vaikus, tai yra juos pajungia tapsmo ir nykties dėsniui. Jis, kurį Dzeusas nuverčia nuo sosto, – o tai reiškia, jog bent jau dievai nepavaldūs šiam dėsniui, – kaip laiko dvilypumo ženklas sykiu yra tas, kuris pradeda laimingus laikus pirm dievų karo, žmonių vėliau apdainuotus kaip Aukso amžių, prarastąjį rojų ir kt. ir veltui laukiamus sugrįžtant. Laiko ir kosmoso patyrimas atspindi neišvengiamą, žmogų ir gamtą aprėpiantį įstatymą, kuris, neišskiriant nė dievo Chrono, racionalesniame pasaulio įvaizdyje įgauna dėsnio pobūdį. Anaksimandro žodžiais: „Iš ko esamybė atsiranda, į tai iš būtinybės žūdama ji ir sugrįžta. Jie [elementai] vieni iš kitų tam tikru laiku gauna bausmę ir atpildą už savo nusižengimus“[2]. *Dikē* tampa teisiančiąja jėga, kuri, Chronui paliepus, tiek negyvajai, tiek gyvajai gamtai suteikia jos egzistencijos trukmę[3]. Laikas vadinamas kitu žodžiu, kuriuo įvardijamas galimas patirti, žmogaus patyrimą gerokai pranokstantis teisingumas, įsivaizduojamas kaip tikras lygintojas. Nors laikas pranoksta žmogų, žmogus yra laiko (*chrónos*) atramos taškas, o amžinybė (*aión*) rezervuota dievams. Platono *Timajuje* ši prieštara pagrindžiama filosofijos požiūriu: aionas susijęs su protu suvokiamu pasauliu, kurio atvaizdas yra juslėmis suvokiamas, demiurgo būčiai pašauktas pasaulis; drauge su juo buvo sukurtas *chrónos*, žmogaus laikas; iš jo kyla žmogaus gyvenimo ribotumas, o stoikai aioną net traktuoja kaip instanciją, kurios dėka pasimato žmogaus gyvenimo niekingumas[4]. Krikščionybės tradicija gana anksti perėmė šią aiono reikšmę, bet, kaip matyti jau iš Naujojo Testamento knygų, jos neišlaikė. Taigi aionas gali reikšti Dievo amžinybę, bet sykiu ir šį gyvenimą (Vulgatoje aionas verčiamas *saeculum*): nuodėme paženklintą, baigtinį, laikiną pasaulį[5].

3. Nei vienas, nei kitas požiūris į aioną arba chroną neapibrėžia Antikos žmonių gyvenimo ir laiko jausmo, ką jau kalbėti apie archajines visuomenes. Apie pastarąsias nebent būtų galima pasakyti, kad jose vyravo dabartis, o praeitis ir ateitis vos šmėstelėdavo sąmonės horizonte.

Skaidriu žvilgsniu žvelgiant atgal į Antiką, kaip, pvz., darė Goethe, šiame *nunc stans* buvo regimas taip pat ir reflektuotos epochos gyvenimo idealas, antai Horacijus lakoniškai sako: „Laetus in praesens animus, quod ultra est, oderit curare"[6] (siela džiaugiasi dabartyje, ji neapkenčia ateities rūpesčių). Tą pačią kryptį rodo epikūriškai paspalvinta dažnai cituojama Horacijaus sentencija „carpe diem"[7]: naudokis šia diena ir nesivilk rytojumi! Jei liekame minėtos prieštaros tarp aiono ir chrono paženklintuose mąstymo rėmuose, tai tada turime pripažinti, kad Platonu ir Aristoteliu sekanti filosofija, taigi visų pirma stoikai ir epikūrininkai, iš tiesų tarsi reabilituoja chroną, kurį ilgą laiką slėgė aiono nuosprendis. Baigtinis žmogaus laikas daugiau nebėra tas laikas, kuris neišvengiamos mirties argumentu demonstruoja dievų arba dvasingesnės būties formos pranašumą baigtinės ir žmogiškosios atžvilgiu; turint galvoje ne tik trukmę, bet ir išgyvenimų intensyvumą, žmogiškąją būties formą visiškai galima lyginti su anomis formomis. Beribis gyvenimas negali suteikti didesnį malonumą negu mums skirtasis laikas. Labiausiai trokštamas dalykas, kartą pasiektas, netampa didesnis ar labiau siektinas dėl to, kad yra susijęs su jo begalinės trukmės samprata[8]. Šį požiūrį nemažai pastiprino ankstyvasis fizikalizmas, būdingas graikų atomizmui. Jis moko pasaulį matyti nebe kaip kosmosą, o kaip sankaupą įvairių atomų, kurie erdvės begalybės tuštumoje vienas su kitu susijungia ir vėl vienas nuo kito atsiskiria. Šią įžvalgą perteikia erdvės ir laiko jausmas, kurio pagrindimui daugiau nebereikalinga aiono ir chrono priešybė. Dabar žmogų filosofu daro mintis, kad jis, nors ir yra baigtinė būtybė ir disponuoja ribotu laiku, mokslo – kaip tik šio ankstyvojo fizikalizmo – dėka yra iškeltas virš gamtos; jis pažino daiktų amžinumą ir begalybę ir pamatė visa, kas kada nors bus. Šiuo požiūriu Lukrecijus[9] gali tvirtinti, kad visa yra tas pat, net jei žmogaus gyvenimas tęstųsi šimtmečiais arba jis būtų nemirtingas. Žvilgsnis, fiksuojantis be perstogės bėgantį laiką, kuris žmogaus gyvenimui, net jei tas jį visą išsemtų, nieko naujo nepridėtų, provokuoja ir stoicizmo, ir epikūrizmo tam tikrą „pasaulietinį" *memento mori*, ne kaip įprasta suvokiamos anapusybės, o apsiribojimo dabartimi, t. y. individui duoto laiko, požiūriu. P. Hadot, kuriam esame dėkingi už nuodugnius šių sąryšių tyrinėjimus, rašo: „Dabarties gana mūsų laimei, kuri priklauso mums, kuri nuo mūsų priklauso. Stoikų požiūriu, buvo būtina skirti tai, kas priklauso nuo mūsų, ir tai, kas nuo mūsų nepriklauso. Praeitis nuo mūsų daugiau nebepriklauso, nes ji yra galutinai užbaigta; taip pat ir ateitis nuo mūsų nepriklauso, nes jos dar nėra. Tik dabartis iš

dalies priklauso nuo mūsų. Tik ji gali būti gera ar bloga, nes tik ji iš dalies yra priklausoma nuo mūsų valios. Praeitis ir ateitis priklauso ne nuo mūsų, o kadangi jos yra ne moralinio gėrio ar blogio plotmėje, jos abi mums neprivalo rūpėti. Beprasmiška rūpintis tuo, ko jau nebėra, arba tuo, ko galbūt niekada nebus“[10]. Todėl Markas Aurelijus teigė: „Kas mato dabar esančius dalykus, matė visa, kas atsirado nuo amžių ir bus ateityje“[11]. Tačiau visa tai yra jei ne stilizavimas, tai bent idealizavimas, filosofijos požiūriu pagrįsti raginimai laiko fenomeną mąstymo srityje padaryti pakenčiamą. Taigi apie realų laiko patyrimą jie sako šį tą *e contrario*. Laikinumo, kuris be paliovos tekantį laiką padaro akivaizdų, baimę jie bando atmesti kaip nepagrįstą, todėl būtent jie yra tokios baimės, kurios nesumažino jokia istorijos euforija, realumo rodiklis. Bent jau šiuo požiūriu Antikos kosmoso įvaizdis išliko nepakitęs; apie jį Platonas yra pasakęs, jog negalima nei tvirtinti, „kad visata visą laiką sukasi savaime, nei kad ją visą laiką suka tik dievas... Iš pradžių, vedama svetimos ir dieviškos priežasties, visata įgyja naują gyvybę ir gauna kūrėjo parengtą nemirtingumą; bet paskui, nuo jos atpalaiduota, ji juda pati savaime ir dabar, nuo tos akimirkos, kai pasidarė nepriklausoma, vėl iš naujo daro milijonus apsisukimų į kitą pusę“[12]. Ši citata beveik klasiškai formuluoja cikliškumą, amžiną įvykių ratą, kuris neleidžia atskirti gamtos ir istorijos mūsų vartojama prasme ir paprastai yra laikomas svarbiausiu graikiškosios ir krikščioniškosios pasaulėžiūros skirtumu. Laiko tėkmė, kaip grynai natūralus, daugių daugiausia dar pseudojuridinis procesas, įvykių tėkmėje neleidžia įžvelgti ką nors, kas būtų „nova“, visada turime reikalą tik su „quasinova“, nes „štai šitą dailią tvarką [kosmosą]“, pasak Herakleito[13], „visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus: amžinai gyva ugnis, pagal saiką įsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti“ arba: „Tas pat būva gyva ir mirę, budintis ir miegantis, jauna ir sena: nes šitai, pavirtę, yra anuo ir ana tai, vėl pavirtę šituo“[14].

4. Dažnai skaitome, kad Antikos žmonėms istorija nebuvo jokia problema. Šią nuomonę būtina modifikuoti. Pažangos (*prokopé, profectus*), kaip įvykių ir nutikimų upės, idėją visiškai galima suderinti su cikline laiko samprata. Žodžių statistika, apie kurią galima spręsti iš bet kurio didesnio graikų arba lotynų kalbų žodyno, rodo, kad abi sąvokos sutinkamos visų pirma tokių autorių, Antikos „istorikų“, kaip Ciceronas, Diodoras, Lukrecijus, Polibijas ir Ksenofontas, darbuose, nors juos dominusi pažanga veikiau turi naratyvinį pobūdį: kalbama apie „iš eilės“ (*katá*

mērós) pavaizduotus įvykius. Todėl Antika iki pat krikščionybės atsiradimo pažinojo ne tikrą istorinį mąstymą, o tik „processus temporum", laiko bėgsmą, kuris apskritai įgalina įvertinti ir surikiuoti istorinius faktus. Istorija aprėpiama žvelgiant iš antistorinės perspektyvos, nesvarbu, ar tai būtinybės sąlygota raida (stoikų *prónoia* fone), ar, jau Cicerono žodžiais[15], išlyginantis protas, kuris, spręsdamas sunkias situacijas, eina į vis didesnį teisingumą, neatsisakydamas pastovumo[16] principo. Lemiamą vaidmenį tebevaidina nepakeičiamo *fatum*, kuris iš istorijos atima sprendžiamąjį balsą, vaizdinys. Antai Diodoras[17] jau iš anksto nustatytoje istorijoje stebėtoją padaro Dievo apvaizdos talkininku ne tuo būdu, kad šis, sąmoningai veikdamas, padeda įgyvendinti dievybės planus, bet kad paaiškina to, kas jau egzistuoja, būtinumą.

5. Istorija tapo problema tikrąja žodžio prasme tik ankstyvosios krikščionybės laikais, ir tai, kaip galima spręsti jau iš Pauliaus raštų[18], buvo apokaliptinės-eschatologinės sąmonės nykimo pasekmė. Kitas aspektas yra Senojo ir Naujojo Testamento tradicijų sąryšio problema, tiksliau, būtinybė parodyti krikščionybės pranašumą prieš judaizmą. Čia talpinama istorinė teologinė pranašystės bei išsipildymo schema, kurią vėliau Justinas († 165) pritaikė ir „pagoniškajai" tradicijai: ir graikų filosofija nurodo į Kristų kaip į žmogumi tapusį protą[19]. Kita vertus, ši bei į ją panašios koncepcijos atsisakė radikalių naujovių, kurios buvo būdingos ankstyvosios krikščionybės saviraiškai: „helenizuojant krikščionybę"[20], „dramatiškąsias" kategorijas išstūmė būties kategorijos, taip buvo paversti mitu pagrindiniai istoriniai krikščionių tikėjimo faktai. Kaip mite, taip ir šiuo atveju buvo daroma prielaida, kad „už istorinių rėmų ir už istorinio laiko įvyko įvykis, analogiškas tam, kuris vyksta istorinėje plotmėje"[21], tačiau šiuo pavidalu jis negali būti istoriškas ir laikiškas. Priešingai, konkrečią išganymo istoriją užgožus mitine spekuliatyvia ant-istorija, kuri galėjo būti visaip sutraukiama arba ištęsiama pridedant intarpus, iškilo būtinybė pateisinti konkrečią istoriją arba jos konkretų, paskelbtiems dieviškiesiems planams prieštaraujantį vyksmą. Ne vėliau kaip Antikos pabaigoje ir Viduramžių pradžioje su šia situacija susiduriame Aurelijaus Augustino (354–430) asmenyje, kurio veikale *Dievo valstybė* pateikiama programa būsimajam tūkstantmečiui. Jis paradigmiškai aprašo krikščioniškajai (o vėliau ir mūsų sekuliarizuotajai) kultūrai būdingą linijinę istorijos sampratą, pabrėždamas jos priešingumą ciklinei pagoniškajai sampratai: istoriniu ir vieninteliu momentu Dievas sukūrė pasaulį, Kristus

už mus numirė, pasaulis bus teisiams. Istorija yra Išganymo istorija, vienkartinė ir negrįžtama. Dar ir Naujųjų laikų pabaigai būdingam atsišalinimui nuo istorijos kaip pamatinio žmogaus patyrimo ir lūkesčių horizonto teikia peno ši programa, kurioje, anot K. Löwitho formuluotės, pirmą kartą vyravo noras „pateisinti Dievą istorijoje", kuri „žvelgiant tikėjimo akimis... atsiskleidė kaip iš anksto nustatyta ordinatio Dei"[22] ir aplinkiniais keliais per teologiją galėjo tapti lemiama galybe vakarietiško mąstymo, kuris kaip tik tuo ir skiriasi nuo Antikos.

IŠNAŠOS

[1] JAEGER, I, 217 – [2] DIELS-KRANZ, I – [3] KRANZ, 15 t. – [4] Plg. WIELAND, 118 – [5] Gal 1, 4 ir kt. – [6] *Odės* II, 16, 25 – [7] *Odės*, I, 11, 7 – [8] Plg. EPIKŪRAS, *Opere* – [9] *De rerum natura* III, 947 ir t. – [10] HADOT, 113 – [11] *Eis hauton* IV, 37 (MARKAS AURELIJUS, Sau pačiam) – [12] *Politikas* 269 e ir t. – [13] *Fragment* 62 – [14] *Fragment* 67 – [15] Plg.: K. BÜCHNER, Das neue Cicerobild. Der Denker Cicero: TAS PATS (Sud.), Das neue Cicerobild, Darmstadt 1971, VII–XXV–XXII – [16] Praeities, dabarties ir ateities sąryšio rekonstrukcijos mastas yra idealas žmogaus, kuris kiekvieną savo gyvenimo akimirksnį išlieka nepasikeitęs, plg. Ciceronas, *De senectute* V, 13: „est etiam quiete et pure eleganter actar aetatis placida ac lenis senectus qualem accepimus Platonis" – [17] Plg. DIODORO SICILIEČIO *Bibliotheke* pirmąją knygą apie istorijos naudą – [18] Plg. RÖDER, passim – [19] Plg. SEEBERG, passim – [20] Plg. GEYER, Religion, passim – [21] CULLMANN, 123 – [22] LÖWITH, 157.

BIBLIOGAFIJA

C. BLAKER/M. LOEWE (Sudarytojai), Weltformeln der Frühzeit. Die Kosmologien der alten Kulturvölker, Düsseldorf/Köln 1977 – H. BLUMENBERG, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt 1986 – O. CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965 – E. DODDS, Der Fortschrittsgedanke in der Antike, Zürich/München 1977 – C.-F. GEYER, Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes: Franziskanische Studien 64 (1982), 1–18 – C.-F. GEYER, Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie, Stuttgart 1990 – C.-F. GEYER, Raum/Zeit/Ewigkeit: DREHSEN ir kt. (Sudarytojai), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Einsiedeln 1988, 1028 t. – C.-F. GEYER, Philosophie – Mythologie – Wissenschaft: O. BAYER (Sud.), Mythos und Religion, Stuttgart 1990, 17–29 – C.-F. GEYER, Einführung in die Philosophie der Antike, Darmstadt [3]1992 – H.-W. GOETZ, Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980 – J. HABERMAS, Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein: TAS PATS, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, 116–140 – P. HADOT, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991 – H. HOLZ, Vom Mythos zur Reflexion. Thesen zum Strukturgesetz der Entwicklung des abendländischen Denkens, Freiburg/München 1975 – E. HORNUNG, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt [4]1990 – W. JAEGER, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Berlin/Leipzig [2]1936 – K. KERENYI, Antike Religion, München/Wien 1971 – W. KRANZ,

Kosmos, Bonn 1958 – H. LEISEGANG, Denkformen, Berlin/Leipzig 1928 – R. LÖWE, Kosmos und Aion. Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses, Gütersloh 1935 – R. L. P. MILBURN, Early Christian Interpretations of History, London 1954 – A. RÖDER, Die Geschichtsphilosophie des Apostels Paulus, Speyer 1938 – E. RUDOLPH (Sud.), Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung bei Aristoteles, Stuttgart 1988 – B. SEEBERG, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers: Zeitschrift für Kirchengeschichte 58 (1939), 1–81 – E. TOPITSCH, Mythos – Philosophie – Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion, Freiburg ^{2}1969 – A. WACH-TEL, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, Bonn 1960 – W. WIELAND, Aion: Historisches Wörterbuch der Philosophie, sud. J. RITTER, Basel 1971 ir t., I, 116–119.

Carl-Friedrich Geyer

VIDURAMŽIAI

1. „Viduramžių silpnybė", rašo Bernardas Guenée, „buvo ne elito istorija, o istorinė kitų kultūra"[1]. Nors istorinė teologija (krikščioniškas filosofinis istorijos panoramos pagrindimas), pati istorijos panorama (sisteminės istorijos raidos samprata), taip pat Viduramžių istorijos sąvoka palyginti gerai išnagrinėtos, tačiau tyrinėtojai dažniausiai domisi tik didžiaisiais teoretikais arba atskirais istorikais, o apie plačiųjų masių istorijos sampratą mes beveik nieko nežinome. Tiesiogiai dar nebuvo klausiama apie (su tais dalykais susijusį) „istorinį mentalitetą", apie (paplitusius) požiūrius į istoriją; išties vargu ar galima į tokį klausimą tiksliai atsakyti. Todėl šis straipsnis gali būti vertinamas tik kaip pirmasis eskizas mėginant išsiaiškinti, kaip raštingas apsišvietusių žmonių sluoksnis apskritai įsivaizdavo istoriją, kokią ji teikė naudą ir kokia buvo jos reikšmė, kokios būta istorinės sąmonės, ir bent apytikriai sužinoti požiūrį į istoriją. Apie Viduramžių žmonių santykį su laiku parašyta kiek daugiau darbų, todėl, keliant panašius klausimus, jis turi būti aptartas. Pabaigoje pabandysime abu kompleksus susieti vieną su kitu.

2. Laikas: pagrindinis skirtumas tarp „gamtinio" (astronominio fizikinio) ir „istorinio" (socialinio) laiko, – tuo skirtumu privertė suabejoti tik reliatyvumo teorija, pasak kurios ir fizikinis laikas toli gražu nevienodai bėga kiekvienam jo stebėtojui, – buvo žinomas jau Viduramžiais. Beda Garbingasis VII a. skyrė laiko skaičiavimą pagal „gamtą" (Saulės metai), pagal „įprotį" (mėnuo) ir pagal „autoritetą" (indiktas, sekmadienis)[2], o Mikalojus Oresmietis XIV a. materialų ir formalų laiko faktorius – judėjimą ir laiko skaičiavimą[3]. Viena vertus, laikas savaime buvo laikomas Dievo (kartu su kūrinija) sukurtu gamtos fenomenu, dėl to jam buvo priskiriamas sakralus pobūdis[4]. Kita vertus, „laikas", kaip permaina, buvo žemiška, iš nuopuolio kilusi ir su „saeculum" („pasaulis-laikas-erdvė") susijusi savybė. Todėl būta (mažiausiai) dviejų ontologijos požiūriu tarpusavyje susijusių laiko plotmių – „sakraliojo" ir „žemiškojo" laiko (Bažnyčios tėvai graikai skyrė *kairós* ir *chrónos*, arba belaikę amžinybę (*aevum*) ir žemės laiką (*tempus*), o tarp jų (anot Honorijaus Regensburgiečio, XII a.) buvo *aeternitas*, angelų ir šventųjų laikas[5]. „Mirusiųjų laikas"

buvo neįsivaizduojamai ilgas: Gotfrydo Viterbiečio († po 1192) nuomone, diena prilygo žemės šimtmečiui[6]. Vizijomis jau dabar (laikinai) buvo galima įveikti skirtingas laiko erdves.

Teologinės spekuliacijos apie laiką nuo Augustino (pasak jo, praeitis ir ateitis yra susimazgiusios dabartyje, kuri vargiai vertintina kaip statiška[7]) ligi pat scholastikos, sekdamos Aristotelio tradicija („Laikas yra judėjimo, kuris tęsiasi nuo to, kas buvo pirma, iki to, kas buvo paskui, matas")[8], pabrėždavo, jog laikas esąs išmatuojamas judėjimas ir kintąs drauge su judėjimu[9]. Iš pat pradžių, bent jau mokslininkai, tokie, kaip Izidorius arba Beda, itin domėjosi šiuo praktišku laiko permainymu – laiko skaičiavimu[10]; visas skaičių mokslas (*computus*) galiausiai patarnavo laiko skaičiavimui[11]. Honorijus valandą dalijo į 4 punktus, 10 minučių, 15 dalių, 40 momentų, 60 ženklų ir 22 560 atomų[12], kurių, žinia, daugiau nebebuvo galima išmatuoti. Priešingai, praktinis laiko pritaikymas atlikdavo tam tikrą funkciją: antai nekrologuose buvo svarbu tik šventojo mirties diena, o ne metai; tačiau istoriografijoje ir teisėje susiduriame, viena vertus, su datavimo manija, poreikiu „tiksliai fiksuoti įvykių laiką"[13], o, antra vertus, su visiškai neapibrėžtomis laiko sąvokomis („eo tempore"; „post multum temporis" ir t. t.).

Kasdieniame žmonių gyvenime daug svarbesnis buvo jų praktinis santykis su laiku. Ankstyvieji ir brandieji Viduramžiai dažnai vadinami „Bažnyčios laikais"[14], kadangi laiko skaičiavimas patarnavo religiniam gyvenimui, visų pirma maldos valandoms, vienuolynuose ir religinio pobūdžio įstaigose laikas būdavo skaičiuojamas ir matuojamas bei tikrinamas saulės, vandens, vaško bei aliejaus laikrodžiais[15]; liturginiai metai savo – įvairių vietovių požiūriu visiškai skirtingomis – šventėmis įsiterpdavo į visų žmonių šiokiadienius; bažnyčios varpo (Kirchenglocke, plg. anglų k. „clock!") kviečiama maldai parapija galėjo orientuotis laike. Bendruomenė vadinama jo vardu („campana"), rašė Jonas de Garlandia XIII amžiuje (laikas nurodytas klaidingai), nes valstiečiai savo dieną tvarkė pagal varpus[16]. Kita vertus, ankstyvųjų ir brandžiųjų Viduramžių laiko samprata, taip pat ir bažnytinė, labai priklausė nuo agrarinių reikmių bei gamtos (ciklinio) metų laikų ir paros ritmo (diena ir naktis įvairiais metų laikais buvo nevienodo ilgumo); bažnytiniai mėnesių kalendoriai simbolizavo mėnesiams būdingus valstiečių darbus[17]. Naktis buvo laikoma blogio simboliu: „Gyviesiems priklauso diena, o naktis mirusiesiems"[18]. Ilgesni ciklai oralinėje visuomenėje buvo orientuoti veikiau į kartas, o ne į metų skaičių; žmogaus amžiaus apibūdinimas (antai *puer* arba *senior*)

įgijo socialinį turinį[19]. Apskritai ankstyvaisiais ir brandžiaisiais Viduramžiais žmonės jokiu būdu nebuvo abejingi laikui, o tokių tvirtinimų būta (M. Bloch), tik veikiausiai nebuvo poreikio absoliučiai tiksliai ir tolydžiai matuoti laiką bei jį individualiai kontroliuoti, laikrodžiai buvo (bažnytinės) prabangos daiktas.

Prasidėję miestuose, laiko sampratos (laipsniški) pokyčiai paženklino visus vėlyvuosius Viduramžius, kurie – manyta[20] – buvo „pirklių" ir prekyviečių, o dar labiau – „miestų laikas"[21]. Miestų ekonominio gyvenimo sąlygos, kurios reikalavo tiksliai ir tolygiai matuojamo laiko, bei miestų modernizavimo procesas XIII a. pabaigoje sąlygojo tai, kad – galimas daiktas, pirmiausia vienuolynuose – buvo išrasti mechaniniai krumpliaratiniai laikrodžiai[22], iš pradžių skaičiavę valandas, o vėliau ir minutes[23]; XIV a. jiems įsigalėjus, buvo pereita „nuo teologinio prie technologinio laiko"[24]. Visų matomi bokšto laikrodžiai – neabejotina, kad pats seniausias buvo įrengtas 1336 m. Milane[25] – tvarkė miesto gyvenimą; gamyklų varpai – ne be samdomų darbininkų priešinimosi – reguliavo darbo laiką. Bendruomenės, kurių tarybų protokoluose nuo XV a. nurodomi tikslūs laiko duomenys, ima „kontroliuoti" laiką. Taip darosi aišku, jog naujas laiko jausmas (vėlgi) buvo diegiamas valdžios priemonėmis, t. y. pačių miesto galvų, ir dar toli gražu neapėmė visų gyvenimo sferų. Faktiškai ir toliau gyvavo įvairios, susisiekiančios laiko sąvokos.

Humanistai, antai Leonas Batista Alberti (1404–1472), laiką, kuris jau ir anksčiau buvo laikomas dideliu turtu, traktavo kaip didžiausią turtą (dar didesnį negu kūnas ir siela)[26], Petrarcai jis buvo „nepaprastai brangus, veik neįkainojamos vertės dalykas"[27]. Naujas buvo ne pats požiūris, – jau Bernardas Klervietis sakė: „Nieko nėra brangiau už laiką"[28], o sena patarlė bylojo: „viena delsimo naktis kainuoja metus vilkinimo ir atidėliojimą iki gyvenimo pabaigos"[29], – bet, pirma, materialinis faktorius („laikas – pinigai"), antra, tikslių laiko vienetų poreikis. Tačiau menkai rūpintasi patikslinti su Saulės metais nebesutampantį Julijaus kalendorių, – problema buvo žinoma nuo XIII amžiaus[30]. Kaip ir anksčiau, su teologiniais vaizdiniais siejamas laikas liko žemiškojo laikinumo simboliu: mirtis vaizduota su smėlio laikrodžiu; ji savo ruožtu ragino trumpą gyvenimo laiką išnaudoti krikščioniškai.

3. Istorija: priešingai, istorinis mąstymas[31] dažniausiai aprėpdavo didesnius laiko tarpus, kurie visų pirma turėjo būti įvertinti istoriografijos požiūriu. Pasak populiaraus Izidoriaus Seviliečio[32] († 636) apibrėžimo,

historia buvo „narratio rerum gestarum“, istorijų pasakojimas, siekiant įgyti istorinį pažinimą. Tad iš esmės buvo skiriamas faktinis įvykis (*res gestae*) ir istorinė žinia (*historia*); *historia* visada buvo istoriografija; ji vertinta kaip pasakojimas, o tiesos kriterijumi ji būdavo atsijojama nuo pramano. Turinio požiūriu (pasak Hugono Viktoriškio († 1141) teiginio, kurį iš principo pasisavino istoriografija) *historia* save apibrėždavo veiksmu („negotium“), veikėju („persona“), laiku („tempus“) ir vieta („locis“)[33]. Savo funkcija ji laikė dėmesio vertų įvykių („memorabilia gesta“) atsiminimą („memoria“).

Apskritai Viduramžiais labai buvo vertinami istorinis mąstymas, istorijos panorama ir istorinė sąmonė, tai liudija istorinių kūrinių formų įvairovė, skaičius ir paplitimas, istorinio mąstymo būdų smelkimasis į istoriškai suprantamą, kartografinį pasaulėvaizdį[34], taip pat istorinė medžiaga epuose (Troja, Aleksandras, Artūras, Karolis Didysis)[35]. Šiam laikotarpiui itin būdingas domėjimasis praeitimi, pasaulio ar atskirų institucijų atsiradimu. Todėl „praėjusių laikų istorijos“ buvo itin mėgiamos, o grynai „šių dienų istorijos“ buvo nepopuliarios[36]. Praeitis buvo traktuojama kaip idealas ir kaip dabarties mastelis, bet sykiu ji buvo aiškinama paisant dabarties interesų ir dabartiniam laikui būdingų nuostatų. Šiuo požiūriu Viduramžių istoriniam mąstymui ilgą laiką stigo nuovokos apie istorinį savarankiškumą tų epochų, kurias tiesiogiai buvo galima susieti su vėlesniais laikais. Todėl, nepaisant viso praeities aukštinimo ir idealizavimo, dabarties interesai ir su gyvenamąja vieta susijusi pasaulėžiūra buvo kiekvieno istorinio net ir tolimus laikus tyrinėjančio kūrinio motyvas ir viduramžiško domėjimosi istorija branduolys[37]. Nors perdėm branginta tai, kas sena (tradicija), Viduramžių mąstytojams buvo nesvetima ir pažangos sąmonė – neskubėta be išlygų atmesti tai, kas „modernu“[38].

Tačiau istorijos reikšmė rašytinėje kultūroje išaugo ją įtraukus į teologijos požiūriu sustyguotą pasaulėvaizdį. „Istorija“ traktuota kaip Dievo pradėta ir jo vadovaujama išganymo istorija, tačiau po nuopuolio prasidėjęs žmonių išbandymo tarpsnis ir trumpas pereinamasis laikotarpis, kol per Kristų, kaip istorijos centrą, vėl būsią galima atgauti amžinąją palaimą įvykus apokaliptinei laikų pabaigai. Taigi, krikščioniškuoju požiūriu, istorija buvo linijinis, baigtinis, tikslingas, tikslo požiūriu pažangus, Dievo apvaizdos vadovaujamas ir tvarkingai vykstantis procesas, kuris vertintas kaip Dievo apreiškimas ir todėl buvo prasmingas. Vadinasi, pasaulio įvykius buvo įmanoma aiškinti egzegetiškai, ir toks aiškinimas

įėmė šią prasmę, slypinčią už žemiškųjų įvykių tariamos netvarkos ir nepastovumo, neatsitiktinai *historia* buvo vadinama ir paraidinis Šventojo Rašto interpretavimas Biblijos egzegezės rėmuose. Pastatyta ant neoplatonizmo ir išganymo istorijos pažiūrų pagrindo, istorija atsivėrė vaizdiniam mąstymui, kuriame istoriniai dalykai jau dabar nurodė į būsimuosius ir amžinuosius. Taip paaiškinamas istorinio pasaulio aiškinimo poreikis, kuris buvo ypač gajus besikeičiančio pasaulėvaizdžio tarpsniais (vėlyvoji Antika, XII a., Renesansas).

Nepaisant šių teologinių rėmų, į kuriuos sutilpo istorinis mąstymas, pati Viduramžių istoriografija, akivaizdžiausiai perteikianti požiūrį į istoriją, rodo vyraujančią politinę istorijos sampratą, kurią buvo galima panaudoti pretenzijų ir nuostatų įteisinimui ir skleidimui. Todėl Viduramžių istorinis mąstymas buvo labai susietas su institucijomis (su karaliaus arba kunigaikščio dvaru, vienuolynu, vyskupija, miestu) ir šališkas, o įvairios interesų sferos galėjo būti susipynusios. Taip galima paaiškinti tai, kad sulig vėlyvaisiais Viduramžiais sustiprėjo vietinis arba regioninis istorinio mąstymo pobūdis; vis dėlto jam dar rūpėjo įjungti savąjį horizontą į pasaulinį istorijos vyksmą. Be to, taip paaiškinama poetinio bei istoriografinio pobūdžio „rūmų istorija“[39].

4. Laikas ir istorija: Kitaip negu archajiniais laikais, kurie buvo įvardijami kaip „antiistoriniai“[40], krikščioniškajame pasaulėvaizdyje „laikas“ ir „istorija“ glaudžiai susiję: pasaulio įvykiai rutuliojosi laiko tėkmėje, kuri įgalino plėtotę bei kaitą ir sąlygojo kintamumą. Honorijus „daiktų kitimą“ („vicissitudo rerum“) lygino su lynu, kuris sudyla kasdien suvyniojamas ir išvyniojamas[41]. Hugono Viktoriškio požiūriu, laikas buvo viena iš keturių istorijos sudėtinių dalių[42]; *historia* (kaip interpretacijos būdo) lygmuo save apibrėždavo laiku (*tempus*) ir vyksmu (*gesta*)[43]. Taip laikas tapo esminiu istorijos požymiu, „series rerum gestarum“ sykiu buvo „series temporum“[44], o svarbiausia buvo (anot Petro Garbingojo, † 1156) vyksmas laike („gesta temporum“), bet ne jo fiksavimas laike („tempus gestarum“)[45].

Vis dėlto tokių vaizdinių požiūriu chronologinė tvarka, „ordo historicus“, tapo esmę apibrėžiančiu istorinės žinios požymiu[46]. Kaip surikiuoti įvairių kultūrų įvykius, sprendė jau įtakingosios Eusebijo (apie 260–339) ir Jeronimo (apie 348–420) kronikos; inkarnacijos era, suskirsčiusi šeštąją epochą (po Kristaus), nuo VIII–IX a. nustatė datavimą, ir į metus orientuota „analistika“ tapo vyraujančiu istoriografijos žanru. Skirstymo sche-

mos (į šešis pasaulio amžius, keturias karalystes, tris „laikus“ arba Bažnyčios istorijos epochas) kilo iš biblinių žinių simbolikos ir pabrėžė tvarkos bei nuoseklumo idėją istorijoje. Sulig XI šimtmečiu paplitęs „valdžios“, Romos imperijos, perdavimo (*translatio*) kitoms tautoms ir gentims vaizdinys suderino tolydumo ir raidos idėjas[47]. Net Viduramžių pasaulio žemėlapiuose dažnai būdavo pateikiama laikinė istorijos panorama ir iš viršaus žemyn vaizduojama išganymo istorijos raida kaip kelionės iš rytų į vakarus apžvalga. Vėlyvaisiais Viduramžiais išaugo mažesnių periodų poreikis[48]. Priešingai, dabarties vyksme paniręs žmogus suvokė visai kitas istorines epochas negu atgal žvelgiantis istoriografas, jis veikiau buvo linkęs datuoti savo paties gyvenimo istorijos svarbiausius įvykius[49].

Pats išganymo vyksmas krikščioniškajame pasaulėvaizdyje buvo negrįžtamas, į ateitį nukreiptas procesas, kuris drauge vertė kelti klausimą, kur yra dabartis šioje tiesėje, jungiančioje tiksliai apskaičiuotą pradžią (anot Bedos, 3952 m. pr. Kr. kovo 8 d.) ir nežinomą pasaulio ir laiko pabaigą[50]. Simbolinis ir vaizdinis mąstymas, pritaikytas istorijai, leido tiesiogiai susieti laikus (praeitį, dabartį, ateitį) ir sferas (laiką/istoriją ir amžinybę). Tai, kad pasaulis (iš anksto nenuspėjamą akimirksnį) pasibaigs, buvo žmonių sąmonėje įsitvirtinęs dalykas; pastebėjus pirmuosius krizės požymius, jis visuose luomuose vėl galėjo virsti ir ūmia laiko pabaigos baime[51]. Šiuo požiūriu atskiro žmogaus gyvenimas tapdavo išbandymu, kuriame, – kaip ir epinių romanų herojams, – buvo nevalia veltui gaišti laiką. Taip laiko įvaldymas tapo istoriniu Viduramžių žmogaus uždaviniu.

IŠNAŠOS

[1] GUENÉE, 328 – [2] Cit. A. D. VON DEN BRINCKEN, Hodie tot anni sunt: ZIMMERMANN (Sud.), Mensura, 192–211; Plg. T. GREGORY, Temps astrologique et temps chrétien: Le temps chrétien, 557–573 – [3] Cit. J. SARNOWSKI, Zur Messung von Zeit und Bewegung: ZIMMERMANN (Sud.). Mensura, 153–161, 156 – [4] Plg. LECLERCQ, 4 – [5] *Imago mundi* 2, 4 – 10, sud. V. I. J. FLINT: Archives d'histoirie doctrinale et littéraire du Moyen Âge 57 (1983), 93 t.; plg. R. DALES, Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the 12th Century: Speculum 57 (1982), 495–508 – [6] Cit. A. J. GURJEWITSCH, Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur: Archiv f. Kulturgeschichte 71 (1989), 1–44, 34 t. – [7] *Confessiones* 11, 14 ir t. – [8] *Fizika* 4, 11; cit. SARNOWSKI, 153 (žr. išn. 3) – [9] Plg. P. DUHEM, Medieval Cosmology, Chicago/London 1985; A. MAIER, Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit: Scholastik 26 (1951), 520–556 – [10] Plg. J. J. DUGGAN, The

Experience of Time as a Fundamental Element of the Stock of Knowledge in Medieval Society: H.-U. GUMBRECHT (Sud.), La littérature historiographique des origines à 1500, Heidelberg 1986, 1, 127–134 – [11] Plg. BORST, Computus – [12] *Imago mundi* 2, 4–10 (žr. išn. 5), 93 – [13] GURJEWITCH, Weltbild, 125 – [14] J. LE GOFF, Temps d'église et temps du marchand au moyen âge: LE GOFF, Pour un autre moyen âge, 46–64 – [15] Plg. J. BIARNE, Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV^e^–VI^e^ siècles): Le temps chrétien, 99–128 – [16] Cit. LE GOFF, Temps de l'église (žr. išn. 14), 57 – [17] Taip pat P. MANE, Calendriers et techniques agricoles, Paris 1983; apie metų laikų simboliką: B. MAURMANN-BRONDER, Tempora significat: Verbum et Signum, München 1975, I, 69–101 – [18] THIETMAR VON MERSEBURG 1, 12 – [19] Plg. M. GOODICH, From Birth to Old Age, Lanham 1989 – [20] Plg. LE GEOFF, Temps de l'église (žr. išn. 14) – [21] DOHRN-VAN-ROSSUM, Geschichte, 161 ir t., 210 ir t.; Zeit – [22] Kitokį požiūrį pateikia GURJEWITSCH, Weltbild, 176: Krumpliaratinio laikrodžio išradimas sukūrė naują laiko jausmą – [23] Apie techniką: DOHRN-VAN-ROSSUM, Geschichte, 49 ir t., ypač 89 ir t. – [24] LECLERCQ, 16 – [25] Tai patvirtina DOHRN-VAN-ROSSUM, Geschichte, 125 ir t. – [26] Cit. GURJEWITSCH, Weltbild, 178; LE GOFF, Temps de l'église (žr. išn. 14), 39 – [27] Cit. SCHREINER, Diversitas temporum, 384 – [28] *Gaufridi declamationes ex s. Bernardi sermonibus*: Migne PL 184, 465; cit. J. LE GOFF, Le temps du travail dans la „crise" du XIV^e^ siècle: LE GOFF, Pour un autre moyen âge 66–79, 77 – [29] THIETMAR VON MERSEBURG 4, 52 – [30] Plg. BORST, Computus – [31] Plg. BOEHM, SEIFERT, KNAPE, GOETZ, Geschichte – [32] *Etymologiae* 1, 41 – [33] *Didascalicon* 6, 3; *De tribus maximis circumstantiis gestorum*, sud. GREEN, Speculum 18 (1943), 491 – [34] Plg. A. D. VON DEN BRINCKEN, Mappa mundi und Chronographia: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 24 (1968), 118–186; TA PATI, Raum und Zeit in der Geschichtsenzyklopädie des hohen Mittelalters: Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 96 (1981), 5–21; J.-G. ARENTZEN, Imago mundi cartographica, München 1984; G. HAMANN, Das Weltbild im 11. Jh. im Rahmen der Kartographie des Mittelalters: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 6 (1982), 53–86 – [35] Plg. GERHARDT – [36] SCHMALE, 148 ir t. – [37] Plg. GOETZ, Gegenwart – [38] Plg. LETTINCK – [39] Plg. WENZEL; U. LIEBERTZ-GRÜN, Das andere Mittelalter, München 1984 – [40] GURJEWITSCH, Weltbild, 102 – [41] *Imago mundi* (žr. išn. 5) 2, 3 – [42] Žr. išn. 33 – [43] *De vanitate mundi*: 2. Migne PL 176, 717 – [44] Ten pat: „In serie gestorum ordo temporis invenitur." – [45] Cit. GUENÉE, 21 t. – [46] M. SCHULZ, Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters, Berlin 1913, 98 ir t.; GUENÉE, 21 t. – [47] Taip pat W. GOEZ, Translatio imperii, Tübingen 1958 – [48] VON DEN BRINCKEN (žr. išn. 2) – [49] Plg. A. ESCH, Zeitalter und Menschenalter: Historische Zeitschrift 239 (1984), 309–351 – [50] Plg. FUNKENSTEIN – [51] Plg. J. FRIED, Endzeiterwartung und die Jahrtausendwende: Deutsches Archiv 45 (1989), 381–473.

BIBLIOGRAFIJA

G. BODMANN, Jahreszahlen und Weltalter, Wuppertal 1992 – L. BOEHM, Der wissenschaftstheoretische Ort der historia im Mittelalter: Speculum historiale. Festschrift f. J. Spörl, Freiburg 1965, 663–693 – A. BORST, Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas, Berlin 1990 und Deutsches Archiv 44 (1988), 1–82 – G. DOHRN-VAN-ROSSUM, Zeit der Kirche, Zeit der Händler, Zeit der Städte: R. ZOLL, Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit, Frankfurt 1988, 89–119 – J. EHLERS, Hugo von St. Viktor, Wiesbaden 1973 – J. EHLERS, Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik: A. ZIM-

MERMANN (Sud.), Antiqui und Moderni, Berlin/New York 1974, 58–79 – J. FLECKENSTEIN, Zum mittelalterlichen Geschichtsbewußtsein: H. MÜLLER-KARPE (Sud.), Archäologie und Geschichtsbewußtsein, München 1982, 53–67 – A. FUNKENSTEIN, Heilsplan und natürliche Entwicklung, München 1965 – C. GERHARDT (Sud.), Geschichtsbewußtsein in der deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 1985 – H.-W. GOETZ, Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtswußtsein: Historische Zeitschrift (spausdinama) – H.-W. GOETZ, Die „Geschichte" im Wissenschaftssystem des Mittelalters: Schmale, 165–213 – H.-W. GOETZ, Das Geschichtsbild Ottos von Freising, Köln/Wien 1984 – H.-U. GRIMM, „Zeit" als „Beziehungssymbol": Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 37 (1986), 199–221 – B. GUENÉE, Histoire et culture historique dans l'Occident médiévale, Paris 1980 – A. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1980, 98–187 – M. HAEUSLER, Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik, Köln/Wien 1980 – J. KNAPE, „Historie" in Mittelalter und früher Neuzeit, Baden-Baden 1984 – W. LAMMERS (Sud.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, Darmstadt 1961 – D. S. LANDERS, Revoliution in Time, Cambridge/Mass. ir London 1983 – J. LECLERCQ, Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter: A. ZIMMMERMANN (Sud.), Antiqui und Moderni, Berlin/New York 1974, 1–20 – J. LE GOFF, Pour un autre moyen age, Paris 1977 – N. LETTINCK, Geschiedbeschouwing en beleving van de eigen tijd, Amsterdam 1983 – H. PATZE (Sud.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im später Mittelalter, Sigmaringen 1987 – H.-D. RAUH, Das Bild des Antichrist im Mittelalter, Münster 1973 – P. RUELLE, Le temps, la vie, la mort dans la conception médiévale: Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises 43 (1985), 103–121 – F.-J. SCHMALE, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, Darmstadt 1985 – K. SCHREINER, „Diversitas temporum": R. HERZOG/R. KOSELLECK (Sud.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, München 1987, 381–428 – A. SEIFERT, Historia im Mittelalter: Archiv für Bergriffsgeschichte 21 (1977), 226–284 – J. SPÖRL, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung, München 1935 – S. STELLING-MICHAUD, Quelques aspects du problème du temps au moyen âge: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 17 (1959), 7–30 – Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, Paris 1984 – Le temps et la durée dans la littérature au moyen âge et à la renaissance, Reims 1986 – Temps, mémoire et tradition au moyen Age, Aix-en-Provence 1983 – H. WENZEL, Höfische Geschichte, Bern ir kt. 1980 – A. ZIMMERMANN (Sud.), Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter, Berlin/New York 1983/84.

Hans-Werner Goetz

1. Nuo XIV a. pabaigos naujas požiūris į laiką tolydžio išstūmė tradicinius požiūrius (skirtinguose regionuose šis procesas vyko labai nevienodai). Laiko samprata mieste ir kaime vis labiau skyrėsi. Viduramžiams baigiantis, daugelis miestiečių, turėjusių dirbamos žemės ir gyvulių, dar dalyvavo natūraliuose laiko cikluose, kurie buvo paremti Saulės padėtimi, klimato, augalų ir gyvūnų gyvenimo pasikeitimais, tačiau XVIII–XIX a. didelių ir vidutinių miestų gyventojai abiejuose „pasauliuose" beveik nebebūva. Dieną valdo dirbtinis jos skirstymas į valandas. Vėliau, įvedus dujų ir elektros šviesą, visos valandos vienodai gali būti įtrauktos į darbą, o naktis „kolonizuota"[1]. Sezoninės veiklos rūšys, kurios žymi metų bėgsmą kaime, dabar redukuotos iki minimumo, vasara ir žiema gamybos technikos atžvilgiu lygiavertės. Įspūdis, kad agrarinėse visuomenėse vyrauja nevienodas laiko tankis (intensyvios gamybos vasara, rami žiema; laiko tarpsniai, kuriems būdinga daug švenčių), pakito: dabar radosi chronologijos monotonija (XVII a. pabaigoje atsiradęs žodis).

Vis dėlto negalima užmiršti, kad iki pat XIX a. didžioji Europos gyventojų dalis gyveno kaime, kur ilgiau išsilaikė ir tradicinės laiko struktūros[2], veikiau orientuotos į kokybinius, o ne į kiekybinius skirtumus. Taip paaiškėja, kodėl kaime metai tebebuvo dalijami laiko tarpsniais, susijusiais su papročiais[3], nors mieste tas dalykas seniai buvo pamirštas (pvz., Saulės grąža, tarpukalėdis ir t. t.). Skandinavijoje iki pat XVII amžiaus būta išpjaustinėtų kalendorinių lazdų, kuriose greta krikščioniškųjų dar buvo pažymėtos ir ikikrikščioniškosios šventės[4]. Tokioms tradicinėms visuomenėms, puoselėjusioms tik arba daugiausia sakytinę tradiciją, – joms priskirtini Europos kaimų gyventojai iki XIX amžiaus, – istorija dažniausiai buvo tokie nepaprasti įvykiai, kaip karai ir katastrofos; didžiausią susidomėjimą kėlė artimiausia ateitis (geras ar blogas derlius ir t. t.). Urbanizuoto ir industrializuoto pasaulio laiko samprata pamažu užgožė su gamta susijusios agrarinės kultūros laiko sampratą.

2. Supasaulietinimas ir suasmeninimas – tai du esminiai Naujųjų amžių laiko sampratos kaitos (lyginant su Viduramžiais) procesai. Įrengus viešuosius laikrodžius rotušių ir miesto bokštuose, laiką kontroliuoti ėmė

pasauliečiai, nebe Bažnyčia. „Europiečiai pamažu pradėjo žiūrėti į pasaulį nebe *sub specie aeternitatis*, bet užėmė aktyvią poziciją *sub specie temporis*“[5]. Sparčiai plintantys krumpliaratiniai laikrodžiai buvo suvokiami kaip gyvenimą tvarkančios, tačiau nereliginės jėgos raiška: toji jėga buvo laikas, abstraktus (todėl noriai suasmeninamas) dydis, iš lėto įsitvirtinęs ir kasdienėje kalboje[6]. Visose gyvenimo srityse laikas pamažu buvo pradėtas skaičiuoti valandomis (nebe dienos laiku arba kanoninėmis horomis): mokykloje, antai sudarant pamokų tvarkaraštį (XV a. išradimas)[7], arba virtuvėje, antai nurodymai, kaip gaminti maistą, virimo knygose nuo XVI amžiaus būdavo pateikiami valandos dalimis (nebe maldų skaičiumi)[8]. XVII amžiuje jau buvo įprasta orientuotis pagal laikrodžio valandas, o laikrodžiai bent jau diduomenėje buvo tiek paplitę, kad liautasi nuolat skųstis miesto tarybos narių nepunktualumu[9]. XIX šimtmetyje sunorminti laiką neabejotinai paskatino geležinkelis, privertęs suderinti skirtingą miestų laiką; šimtmečio pabaigoje jį galutinai sureguliavo universalios laiko konvencijos. „Apsirengti, valgyti, laikytis susitarimų, miegoti, keltis – viskas nustatoma laikrodžiu...“, nustebęs pažymėjo vienas Nepalo valdovas, 1850 m. apsilankęs Anglijoje[10].

Tai, kad laikas patiriamas subjektyviai, žiūrint situacijos, tik pasibaigus Viduramžiams tapo sąmoningai reflektuojamu žmonių laiko patyrimo elementu. Ši įžvalga, nuo Renesanso laikų dažnai atsispindėjusi ir lyrikoje[11], labiausiai domino filosofus. Anot Descartes'o, laikas yra „tai, kas yra sieloje“, anot Spinozos – tai mąstymo būdas, anot Berkeley'o, Hume'o ir d'Alembert'o – išgyvenimų seka, pasak Kanto, vienas iš tų a priori, su kuriais pažįstantysis subjektas suvokia pasaulį. Fichte's požiūriu, kiekvienas Aš egzistuoja su savuoju laiku[12]. Taip perkėlus laiką į žmogų, galutinai sutraukomi visi jo ryšiai su metafizika ir jis tampa „grynu stebiniu“ (Kantas) – 1277 m. Paryžiaus vyskupas rėmimąsi subjektyviuoju laiku dar laikė tikėjimo klaida[13]. Šios filosofinės refleksijos nedarė tiesioginės įtakos bendram požiūriui į laiką, o veikė netiesiogiai per daugelį divulgarizacijos instancijų.

Beje, ši tendencija turi akivaizdžią analogiją muzikoje ir šokyje. XVI amžiuje „sklendžiantį menzūrinį taktą, kuriam būdinga takto brūkšniais nepadalyta srūvanti melodija, harmonija ir ritmas, pakeitė Naujųjų laikų takto brūkšniais paženklintas kirčiuotas taktas. Svarbiausias šios muzikos mastelis jau nebėra virš visa ko ir visame kame esantis nekintamas dieviškasis principas. Vis labiau laiką nurodo ir tempą diktuoja žmogaus sielos afektai“[14]. Šia kryptimi pasuka Mozartas (ir vėlesni kom-

pozitoriai), kiekvienam savo operų personažui suteikę tik jam būdingą ritminį pavidalą[15]. Senesnioji muzika tempą visuomet keisdavo proporcingai, o jau XIX amžiuje buvo galima nuolat keisti tempą, taigi atsisakyti vieno pastovaus sąlyčio taško (romantika, Wagneris). Antasmeniškumo įspūdį sukeliančios senesniosios muzikos ritmikos buvo atsisakyta individualumo įspūdį darančios „tempo dell'affetto dell'animo" (sielos jausmo tempo)[16] labui. Mūsų šimtmečio psichologija laiko suvokimo subjektyvumą padarė ir mokslinių tyrimų objektu[17].

3. Dabar tikriausiai kiekvienam mūsų amžininkui atrodo, kad laikas eina greičiau – tai mūsų epochą ir Viduramžius skiriantis požymis. Šis jausmas iš pradžių brendo nepastebimai, bet XVIII šimtmečio pabaigoje palyginti greitai tapo visuotinis. Sulig šia epocha dinamika vis labiau tampa laiko sampratos komponentu. Tiesa, jau anoniminis autorius apie 1410 metus pabrėžė, kad ne laikrodžiai valdo žmones, o žmonės patys valdo save laikrodžiais[18], tačiau ši įžvalga visai nekeičia taip paplitusio laiko stokos jausmo. Jį sąlygoja įvairūs faktoriai, visų pirma vis tikslesnė matavimo technika, kuri palieka vis mažiau veiksmų laisvės. Mechaninis laikrodis, epochinis XIII a. pabaigos išradimas[19], kaip viešas laiko matuoklis, netrukus paplito visuose miestuose, o paskui ir elito namuose. Jis įgalino laiką, taip sakant, izoliuoti grynu pavidalu, nepriklausomai nuo žmogaus veiklos[20]. Jei iš pradžių buvo matuojamos tik valandos, tai jau pačioje XVI a. pradžioje būta laikrodžių su minutinėmis rodyklėmis, o nuo 1700 m. jas privalėjo turėti kišeniniai chronometrai[21].

Kitaip negu ankstyvaisiais Viduramžiais, kai ritmui nebuvo keliama jokių arba buvo keliami neapibrėžti reikalavimai, ir analogiškai paprasto laiko suskaidymui į valandas laikrodžiu nuo XIII a. antros pusės muzika užrašoma ritmiškai diferencijuotomis menzūromis: tik nuo tada atsirado „matuojama muzika" (*musica mensurabilis*)[22]. Menzūros rėmėsi *integer valor*, įprasta natų verte, kuri vis dėlto sparčiai trumpėjo, darėsi „skubotesnė": XIII a. *brevis* (dvi sveikosios) atitiko XVI a. *minima*[23] (pusinė). XVII a. pabaigoje metronomas kompozitoriui griežtai nustato pagrindinio muzikinio impulso trukmę, kuri maždaug nuo 1820 m. normuojama vienu švytuoklės judesiu per sekundę[24].

Laikas darosi prievartos instancija. „Nenorėčiau turėti laikrodžio su sekundine rodykle; jis per smulkiai kapoja mūsų gyvenimą", – pastebėjo viena XVII a. prancūzų didikė[25]. Laikrodis yra labai dažnai apdainuotas ir tapytas laikinumo simbolis, pvz., Carlas Michaelis Bellmanas, įžymiausias švedų Baroko poetas, rašė:

„Gubben är gammal, urverket dras,
Visaren visar, timman ilar.
Döden sitt timglas har stält vid mitt glas,
Kring buteljen strött sina pilar“[26].

(Senas yra senelis, laikrodžio rateliai sukasi, rodyklė rodo, valanda skuba. Mirtis pastatė savo valandų stiklą šalia manojo vyno stiklo, ji barsto savo strėles aplink butelį.)

Kalbant apie naująjį jautrumą laikui, pažymėtina tai, kad jis – suasmenintas – Renesanso ir Baroko poezijoje bei ikonografijoje atlieka tą pačią funkciją, kurią nuo vėlyvųjų Viduramžių atlikdavo kita personifikacija – giltinė. Kaip ir ji, nešina dalgiu, pjautuvu ar kirtikliu, smėlio ar kitokiu laikrodžiu, Chronas[27] negailestingai nutraukia žmogaus gyvybę. Jį būtina supančioti – supančiotas laikas dažnai vaizduojamas barokiniuose šventuosiuose paveiksluose; su juo būtina kovoti – toks yra daugybės autorių nuo Petrarcos iki Miltono požiūris[28]. Lemdamas augimą ir nyktį, gyvenimą ir myrį, laikas vaidino ir Dievo vaidmenį:

„Do not I tyme / cause nature to augment
Do not I tyme / cause nature to decay
Do not I tyme / cause man to be present
Do not I tyme / take his lyfe away...“
(Rūmų poetas Stephen Hawes, 1509)[29]

„Argi aš, laikas, nepriverčiu gamtos augti,
Argi aš, laikas, nepriverčiu gamtos sunykti,
Argi aš, laikas, nepriverčiu žmogaus užgimti,
Argi aš, laikas, neatimu taip pat jam gyvasties?“

Nicola Poussino († 1655) alegorijoje vaizduojama, kaip pagal laiko dievo muziką šoka skurdas ir turtas, malonumas ir šlovė[30].

Kaip ir Antika, Renesansas ir Barokas būsimųjų kartų šlovę priešina laikinumui[31] ir pranašauja nemirtingumą, kurį įkūnija vaikas: „Niekas neapgins tavęs nuo laiko dalgio kirčio, jeigu jo apmaudui nepaliksi palikuonio“[32].

Apie 1800 m. ima rastis ir daugiau liudijimų, rodančių, jog visa visuomenė suvokia „neįtikėtiną greitį“, kuriuo dabar bėga istorija[33]. G. Beardas 1881 m. pasirodžiusiame kūrinyje *American Nervousness*[34] analizavo įsipareigojimo būti punktualiems pasekmes. Kiekvienas pastebi, kad chronometras vis labiau ir tiksliau formuoja jo gyvenimą. Nuo tada, kai rankiniai laikrodžiai visuotinai paplito kaip standartinė Pirmojo pasaulinio karo amunicija[35], užmaršumas, ši pasąmonės apsigynimo nuo per didelių reikalavimų sistema, jau nebelaikomas pasiteisinimu; dabar elektroninis laikrodis su kalendoriumi arba kvarco laikrodžiai su akustiniais signalais įprastas dalykas, net atsidūrus 50 m po vandeniu. Jau vaikas

pratinamas prie gyvenimo išorinio reguliavimo. Jei dar ankstesnė žmonių karta laikrodį vertino kaip solidžią konfirmacijos dovaną, tai dabar kiekvienas pradinukas ant rankos segi savo kvarcinį chronometrą, kuris jam, tarp kitko, primena, kada jis „turi" įsijungti televizorių – daugeliui faktiškai laiką nustatantį autoritetą. Dėl to, kad sporte laikas matuojamas sekundžių šimtosiomis dalimis, bėgikai arba čiuožėjai, kurie kiekvienam žiūrovui atrodo vienodai greiti, vis dėlto klasifikuojami skirtingai.

Kita vertus, visose gyvenimo sferose šuoliais įvairėjanti pasiūla – tai, beje, vis didėjančių komunikacijos galimybių, t. y. šiuo atveju reklamos, pasekmė – žmogui pateikia vis daugiau gyvenimo formavimo alternatyvų: esti šimtai galimybių praleisti laisvalaikio vakarą, šimtai tušinukų rūšių, tūkstančiai visų kultūrų ir epochų muzikos kūrinių garso konservų pavidalu, ir iš viso to žmogus turi rinktis. Tas pat pasakytina ir apie potencialų partnerį, kuris gali būti išsirinktas iš daug didesnės daugybės, nes nebėra luominių apribojimų, o tėvai savo vaikams neberenka sutuoktinių, be to, išaugo socialinis ir lokalinis mobilumas. Kadangi siūlymai dažnai būna arba atrodo lygiai patrauklūs, kyla noras išbandyti kuo daugiau (kaip kitaip išsirinkti „tikrąjį"?), dėl to vėl atrodo, kad trūksta laiko, nors gyvenimo trukmė per pastaruosius du šimtus metų išaugo beveik dvigubai.

4. Laiko komercializavimas yra svarbiausias jo profanavimo aspektas. Suklestėjus amatams brandžiųjų ir vėlyvųjų Viduramžių miestuose, iš esmės pasikeitė požiūris į laiką; tai rodo teologų kova su palūkininkais, pardavinėjusiais Dievo laiką, kurį jis iš tikrųjų buvo skyręs visiems žmonėms, bei tai, kad vėlyvaisiais Viduramžiais vis dažniau nepaisoma palūkanų draudimo[36].

Tikslios mechaninio laikrodžio padalos įgalino ne tik matuoti, bet ir normuoti, taupyti laiką. Laiko tikslumą kaip vertybę, kilusią iš gamtos mokslų (astronomijos) srities, sėkmingai pritaikomą ir kitose sferose, pasisavino ir nustatė kaip normą vadovaujančios ekonominės ir valstybinės institucijos; dabar ji visuotinai paplitusi kaip viešojo ir asmeninio gyvenimo vertybė. Jau ankstyvosios pramoninės epochos įmonėse darbo laiką reguliavo tikslūs planai, o priežiūros organai tikrino, kaip darbininkai jų laikosi, taip pat būta laiko protokolų...[37] XVIII a. tapo įprasta apmokėti darbą nebe už dieną, o už valandą[38]. „Remember that time is money"[39], 1748 m. rašė Benjaminas Franklinas, ir šis posakis simptomiškai tapo patarle. O Alfredas Kruppas teigė: „Nevalia pakęsti nė minutės

skirtumo; ... tik tada mūsų fabrike bus tvarka"[40]. Darbininkai neretai skųsdavosi, kad fabriko vadovybė išnaudotojiškai manipuliuoja laikrodžiais. „Dar 1907 m. rašyta, kad Apulijos samdiniai susidėjo pinigų, idant nusipirktų laikrodį ir patys galėtų tikrinti skirtingą darbo laiką"[41].

Metų padalijimas į vasaros ir žiemos laiką yra dar vienas laiko komercializavimo būdas. 1916 m. jį įvedus Didžiojoje Britanijoje, dar daug kas protestavo prieš manipuliavimą „Dievo laiku"[42]. Kaip baisi antiutopinė vizija manipuliavimas laiku paaštrintas mūsų šimtmečio literatūroje, pvz., Michaelio Ende's istorijoje apie laiko vagis (*Momo*, 1973). Darbo sferoje su laiku būtina elgtis ekonomiškai, tačiau dažnai taip elgiamasi ir laisvalaikio sferoje, todėl, turint galvoje ir nesuskaičiuojamas laiko praleidimo galimybes, taip randasi tam tikra priespauda ir stresas.

5. Desakralizavus pasaulėvaizdį ir pradėjus vis labiau idealizuoti tikslumą, pakito ir istorijos samprata. Viduramžiais istorija buvo suvokiama remiantis įvairia, religija pagrįsta periodizacija, istorija buvo išganymo istorija, įsprausta į nekintamus sukūrimo ir Paskutinio teismo rėmus, kurios aukščiausias taškas buvo Dievo įsikūnijimas. Tačiau Renesanso laikais istorija buvo pralaužta abiem kryptimis. Nors protestantizmas, pastatęs dėmesio centre Šventąjį Raštą, dar reikalavo istoriją vertinti ir kaip geologijos (pasaulio atsiradimas) bei istorijos (pasaulio teismas) vadovėlį, vis dėlto istorijos, kuri ligi tol visuomet būdavo pradedama nuo biblinių žydų laiko, horizontas buvo išplėstas, kaip reikalavo filologas Josephas Scaligeris († 1609): „Je veux avoir tout ce oui se fait en histoire: omnis historia bona est" (aš noriu visko, kas atsitinka istorijoje: viskas istorijoje yra gera). Jis „pirmasis mokslo požiūriu peržengia istorijai atmatuotą laiką", įtraukdamas į istoriją senovės Egiptą ir Babiloniją[43].

Kita vertus, istorija vis labiau regima kaip tebesitęsiantis procesas, kurio pabaiga iš anksto nenulemta. Krikščioniškasis į laiko pabaigą per amžinybę bėgančios istorijos modelis sulaužomas. Dar *Šedelio pasaulio kronika* (1493) užsibaigė Paskutiniu teismu; prieš jį buvo palikta keletas tuščių lapų būsimiems įvykiams užrašyti. Bet jau XVII a. Paskutinis teismas (nors dar neatmestas) deklaruojamas kaip praktiniam gyvenimui nereikšmingas dalykas (pvz., George Hakewill, 1627)[44], o vėliau jis visai dingsta iš istorinės sąmonės drauge su Viduramžiais vyravusiu jausmu, jog gyvenama paskutiniame pasaulio amžiuje. Matyt, šiuo atveju tam tikrą vaidmenį suvaidino tai, kad buvo įvesta neutrali periodizacija, pagrįsta ne istorijos teologijos nustatytais dalykais, o į begalybę nueinančiais skaičiais.

1559 m. paskelbtame Bažnyčios istorijos veikale, protestantų autoriaus Flacijaus Ilyriko *Magdeburgo centurionuose*, pirmą kartą buvo atsisakyta religinio istorijos skirstymo[45] ir periodizacijos pagrindu pasirinktas grynai mechaninis principas – 100 metų intervalas. XVII a. šį skaičiavimo būdą perėmė ir katalikai, jis buvo įvestas ir kitose srityse (pvz., literatūros istorijoje); dabar šis principas prigijęs visuose istorinių disciplinų datavimo būduose ir apskritai istoriniame mąstyme. Šimtmetinė chronologija buvo pritaikyta ir savajam gyvenimui. „Naujaisiais metais, kurie yra šimtieji nuo Liuterio mirties, aš, ko niekada nesitikėjau, užbaigiau savo šešiasdešimtuosius"[46], – aprašo švabų kunigas Johannas V. Andrea 1646-uosius metus, konfesijos įkūrėjo mirties datą imdamas „nuliniu tašku". Nuo 1700 m. šimtmečių kaita amžininkų sąmonėje įsitvirtina kaip epochų slenkstis; jau tada ginčytasi dėl tikslios pradžios (1700 ar 1701) ir kaldintos atminimo monetos. 1800 m. valdžia davė parėdymus, kaip paminėti šį epochinį įvykį; gausiomis šventėmis, esė ir eilėraščiais (tarp jų ir Schillerio *Naujo šimtmečio pradžia*) buvo atsisveikinta su praėjusiuoju ir pasveikintas naujasis amžius. Nuo dabar savivokos reikalas buvo būti savo šimtmečio žmogumi. Skirstymas šimtmečiais, dirbtinis dalijimo principas, kuris XVI amžiuje atgaline data buvo primestas jau praėjusiai istorijai, ateinančiajai tapo jos savimonės elementu[47].

6. Nors ir šis istorijos skirstymas susietas su religiniu įvykiu – Kristaus gimimu, praktiškai jis nebeturi jokios religinės reikšmės. Šia laiko ir istorijos emancipacija, pasaulietine ir žmonių padaryta, Naujųjų laikų pradžia esmiškai skiriasi nuo Viduramžių. Nors jau kai kuriose vėlyvųjų Viduramžių miestų kronikose, vėliau tokių skeptikų, kaip Machiavelli, darbuose to ar kito įvykio vaizdavimui nebebūdingas religinis elementas, tačiau tik Švietimo epochoje paplinta vien žmonių kuriamos istorijos koncepcija. Įtakingasis Rousseau ją regėjo kaip pačių užsitrauktos nelaimės istoriją, ne mažiau įtakingas Voltaire'as – kaip nusikaltimų ir kvailybės rinkinį, nuskaidrintą nedaugelio padorių įsitikinimų – taigi ne Išganymo, o nelaimių istoriją be Apvaizdos vadovavimo ir lėmimo. Viltį, kad istorija rutuliojasi antgamtinio rojaus link, išstūmė iš paties pasaulio kilusios eschatologijos[48]: ir tokios, kurios dialektinio proceso dėka pasiekia savo pabaigą, priešybių iškėlimą, neklasinę laimingą visuomenę (Hegelio filosofija ir marksistų istorinis materializmas), ir tokios, kurios turi pereiti tam tikrus ciklus, kad pasiektų brandos tarpsnį (Turgot bei Comte'as). Apvaizdos vietą užėmė pasauliui imanentiški istoriniai dės-

niai. Dabar tik nedaugelis katalikų Bažnyčios istorikų savo darbuose *ex professione* kai kada nurodo Dievą kaip istorijos Viešpatį, nors ir jie praktiškai nuolat jaučiasi saistomi grynai pasaulietinio istoriškumo kriterijų. Vis dėlto XX amžiaus mokslininkų ir bemokslių *communis opinio* formuoja išimtinai žmonių sukurta istorija.

7. Renesansas iš pradžių puoselėjo veikiau nuosmukio modelius, tai, beje, rodo graikų bei romėnų senovės idealizavimas ir „tamsiųjų" Viduramžių nuvertinimas, tačiau apie XVII a. pradėta teigiamai vertinti dabartį bei ateities galimybes. Argi knygų spausdinimas, parakas ir kompasas nepranoko netgi Antikos (Francis Bacon)?[49] Argi nebuvo gyvenama „geriausiame iš visų galimų pasaulių", argi nevyko nuolatinė ir nekliudoma visos visatos pažanga, vedanti į visuotinio grožio ir tobulumo aukštumas" (Leibniz[50]; panašiai Turgot, Condorcet ir daugelis kitų)? Iki pat XX a. – šiuo atveju stiprų impulsą davė Hegelio istorijos filosofija ir biologinė evoliucijos teorija – vyravo įsivaizdavimas, kad istorijos raida implikuoja pažangą, teigiamų gyvenimo aplinkybių gausėjimą. Tai, kad technikos dėka gyvenimas išties palengvėjo, o medicinos dėka pailgėjo, kad demokratijos dėka išaugo pasitikėjimas savimi, skatino optimistinį istorijos vaizdą.

Tik pasaulinių karų katastrofos, vėliau – ypač aplinkos apsaugos problemos taip suintensyvino pasipriešinimą lengvabūdiškam tikėjimui pažanga, kad dabar jį galima apibūdinti kaip visuotinį ir galbūt ateityje vyrausiantį mentaliteto komponentą. Anot šio požiūrio, techninės civilizacijos laimėjimai (bent jau teoriškai) esą nebe pažangūs, o destruktyvūs; jis norėtų (vėl) „grįžti į gamtą", teikia pirmenybę nedidelėms visuomenės susitvarkymo formoms (priešingai, XIX amžiaus idealas buvo kuo ekspansyvesnė nacionalinė valstybė). Taigi istorijos raida bent jau nuo pramoninės eros pradžios laikoma nebe pažangėjimu, o nuosmukiu, kuris blogiausiu atveju iš tikrųjų galėtų baigtis, rodos, seniai įveikta pasaulio pabaiga.

Su istorijos traktavimu susiję vertinimai sparčiai kinta. Renesansui Viduramžiai buvo blogi laikai, o Antika – idealas, Viduramžiams autoritetas buvo ankstyvosios krikščionybės epocha, romantikai žavėjosi Viduramžiais ir t. t. Nuo XVIII a. gyvuoja tendencija mėginti suvokti, kaip konkreti vietovė siejasi su istorijos panorama (Goethe), todėl mėginama vienodai vertinti įvairias istorines epochas (Ranke). Nors tokie vertinimai radosi nedideliuose rateliuose, jie gali padaryti įtaką kalbai, kasdienei

lektūrai, architektūrai, madai ir taip suformuoti nesąmoningą daugelio žmonių elgesį. „Senų gerų laikų“ stereotipas egzistuoja lygiagrečiai su savo priešingybe: „El pasado es un acuario una prisión de fantasmas“[51] (Praeitis yra akvariumas, tikras vaiduoklių kalėjimas; José Pachero, 1980).

8. Apie XVIII a. pabaigą prasidėjęs vis spartesnis gyvenamosios aplinkos modernizavimas kaip reakciją sukėlė norą išsaugoti tai, kas nyksta; tai jau bandė daryti romantikai – antai jie leido liaudies poezijos rinkinius („Atsiminimai yra vienintelis rojus, iš kurio mes negalime būti išvaryti“, Jean Paul[52], 1763–1825). Todėl muziejaus išradimas[53] laikytinas simptomišku dalyku. Iki pat Baroko epochos meno kūriniai buvo kilmingų kolekcionierių gyvenamojo pasaulio dalis (kunstkameros). Nuo XVIII a. antros pusės jos (British Museum Londone; Museum Fridericianum Kaselyje) tampa viešomis konservavimo ir tyrinėjimo institucijomis; joms kuriama speciali monumentali architektūra. XIX ir XX a. istorizmas linkęs visą praeitį vertinti tik remdamasis minėtais dalykais: ją iš principo būtina saugoti, publikuoti ir tyrinėti. Vis tikslesnis praeities vaizdavimas, vedantis į skrupulingą faktinės istorijos vyksmo rekonstrukciją (jos pavyzdys galėtų būti nuo 1862 m. leidžiami *Vokiečių istorijos metraščiai*, kuriuos iš dalies būtų galima pavadinti valdovų dienoraščiais) rodo tokį patį požiūrį į laiką, kurį liudija ir vis tobulėjantis laiko matavimo tikslinimas. Visa tai implikuoja šaltinių daugėjimą iki begalybės: šiuolaikiniai istorijos ir kraštotyros muziejai renka ir *prima vista* nereikšmingiausius kasdienius daiktus; miestai (Maastrichtas, Rotenburgas prie Tauberio, Karkasonas) paminklosaugos potvarkiais užkonservuojami kaip tam tikros architektūros istorijos pavyzdžiai, kiekvienas archeologinių kasinėjimų radinys turi informacinę vertę, bet koks senesnis tekstas laikomas vertu publikuoti. „Per pastaruosius 200 metų mes sužinojome apie žmonijos praeitį daug daugiau, negu šita žmonija praeityje žinojo apie save“[54]. Ir mes manome, kad be šito žinojimo negalime suprasti dabarties.

Istorizmas XIX šimtmetyje reiškėsi ir už tikrosios istorinės sferos ribų, pvz., architektūroje (neogotika ir t. t.), istorinėje tapyboje ir teatre, kur anuometiniai kostiumai ir rekvizitai mokslinės rekonstrukcijos dėka privalėjo kuo labiau atitikti senovę. Nors istorizmas šiose sferose jau *passé*, jis ir toliau neišvengiamai veikia istorijos tyrinėjimo kaip mokslo sampratą.

9. Tai, kad Vakarų visuomenė Naujaisiais amžiais labiau orientuojasi į

pasaulietinę ateitį, vertintina ir kaip laiko supasaulietinimo (atsisakymas tikėti amžinąja anapusybe), ir kaip laiko taupymo (žr. anksčiau) pasekmė. Yra žinoma, kad daugelis XVIII amžiaus asmenybių tiksliai planavo savo gyvenimą; antai imperijos grafas Nikolaus von Zinzendorfas (1700–1760) iš anksto valandomis suplanuodavo savo mėnesius[55] tarsi koks šių dienų vadybininkas (kaip vienos pietistų sektos vadovas, tokiu ir laikytinas).

Tikriausiai ir fantastinio romano, *science-fiction*, kaip masinės lektūros, atsiradimą galima interpretuoti kaip istoriškumo sąmonės vengimą, istoriškumo, kuris dėl gausingos palyginimų pasiūlos (įmanoma lyginti visas pasaulio kultūras ir istorines epochas) išgyvenamas kaip didelis ribotumas. Antika ir Viduramžiai savo troškimus iš dalies perkeldavo į praeitį, į *aurea aetas* arba į apaštalų laikus, o Naujųjų amžių žmogus – pirmiausia į plytintį už Europos ribų (Utopija, mitas apie gerąjį užjūrių laukinį, žvaigždžių pasaulis), vėliau taip pat (ir ypač) – į ateitį. Tomo Moro, Bacono, Cyrano de Bergeraco socialinės filosofijos modeliai buvo mažai paplitę, o dabartinės *science-fiction* didžiumą sudaro menkavertė literatūra ir kinas. Joje vaizduojami nuotykių laikai, kai galiausiai visada laimi geriečiai; tai pasaulietinė kovos su Antikristu ir šėtonu *Apokalipsėje* versija. Nuo tada, kai H. G. Wellas *Laiko mašinoje* (1895) pavaizdavo apgaulingą ateities rojų, vėliau virstantį pragaru, ši sfera – tai rodo žinomos Huxley'o, Orwello ir Bradbury'o knygos – tapo tokiu pat baimės projekcijų rezervuaru[56]. Kadangi Antikos laikais ir Viduramžiais utopijos tik šmėstelėdavo kūriniuose, bet niekada nebuvo savarankiško kūrinio tema, laiko dorojimas laikytinas tipišku Naujųjų amžių pradžios reiškiniu. Tai apskritai ryškiausias pavyzdys, rodantis ligi tol nebūdingą žaismingą santykį su laiku apskritai, kurį atspindi romanai (pvz., Virginijos Woolf *Orlandas*, 1928) arba siurrealistų (Dali) tapyba, kinas kaip pagreitintas arba sulėtintas filmavimas ir kuris veikiausiai siejasi su šiuolaikine erdvės ir laiko fizika.

IŠNAŠOS

[1] M. MELBIN, Night as Frontier. Colonizing the World After Dark, New York 1987 – [2] Plg., pvz., M. P. NILSSON, Primitive Time-Reckoning, Lund 1920; M. P. NILSSON (Sud.), Tidsregning, Stockholm 1943; R. MUCHEMBLED, Kultur des Volks – Kultur der Eliten, Stuttgart [2]1984, 50 ir t. – [3] Plg. taip pat R.-D. MOSER, Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf, Graz 1993 – [4] PH. PULSIANO (Sud.), Medieval Scandinavia, New York 1993, 66 a – [5] GOUREVITSCH, 272 – [6] Plg. LEPAN, 89 ir t. – [7] DOHRN, 233 ir t.,

290 – [8] LEPAN, 91 t. – [9] DOHRN, 220 ir t.; WHITROW, 175 ir t. – [10] WHITROW, 251 – [11] STÜRZL, 98 ir t. – [12] GENT, 8 ir t. – [13] Ten pat, 8 – [14] H. STREICH, Zeit und Ewigkeit in der Musik: Eranos-Jahrbuch 47 (1978), 125–181, 136, sutrumpinta – [15] K. V. FISCHER, Das Zeitproblem in der Musik: Zeitproblem, 296–317, 304 – [16] STREICH, 137 – [17] Plg. antai P. FRAISSE, Psychologie der Zeit, München 1985; W. REVERS, Psyche und Zeit, Salzburg 1985; H. NOWOTNY, Eigenzeit, Frankfurt 1989 – [18] *Dives et pauper*: Early English Text Society OS 275, 1976, 119 ir t. – [19] 1280/1300, pasak WHITROW, 162 – [20] GOUREVITCH, 272 – [21] WENDORFF, 195, 248 – [22] WENDORFF, 208 ir t. – [23] E. THIEL, Sachwörterbuch der Musik, Stuttgart ^{4}1984, 267 – [24] Ten pat, 386 t. – [25] WENDORFF, 248 – [26] C. M. BELLMAN, Sauf-, Liebes- und Sterbelieder, sud. M. KORTH, Frankfurt 1980, 55 – [27] E. PANOVSKY, Studies in Iconology, ND New York 1962, 69 ir t.; STÜRZL, 164 ir t. – [28] QUINONES – [29] *The Pasttime of Pleasure*, 5684 ir t., cit. STÜRZL, 43 – [30] P. LANDSBERG (Sud.), The Enigma of time, Bristol 1984, Pl. IX – [31] Pavyzdžių galima rasti STÜRZL, 445 ir t. – [32] SHAKESPEARE, *Sonett* 12, 13 t. Atitikmenis žr. STÜRZL, 433 ir t. – [33] R. KOSELLECK, Vergangene Zukunft, Frankfurt 1979, 199 ir t. – [34] WHITROW, 252 t. – [35] Ten pat, 254 – [36] P. DINZELBACHER (Sud.), Sachworterbuch der Mediävistik, Stuttgart 1992, 910 t., 919 – [37] DOHRN, 292 ir t. – [38] DOHRN, 289 – [39] Works, 2, London 1793, 55 – [40] Cit. DOHRN, 294 – [41] DOHRN, 291 – [42] WHITROW, 17 – [43] GÜNTHER, 155 – [44] TOULMIN/GOODFIELD, 119 t. – [45] BURKHARDT – [46] H. CHRISTMANN (Sud.), Schwäbische Lebensläufe, 5, Heidenheim 1970, 137 – [47] BURKHARDT, 116 ir t. – [48] LÖWITH – [49] TOULMIN/GOODFIELD, 118 – [50] Cit. WHITROW, 223 t. – [51] J. PACHERO, Tarde o temprano, México 1980, 122 – [52] *Impromtus*: Sämtliche Werke, 33, Berlin 1840, 80 – [53] Plg., pvz., V. PLAGEMANN, Das deutsche Kunstmuseum 1790–1870, München 1967; B. DENEKE/R. KAHSNITZ (Sudarytojai), Das kunst- und kulturgeschichtliche Museum im 19. Jahrhundert, München 1977 – [54] KOSELLECK, 177 – [55] WENDORFF, 277 t. – [56] M. R. HILLEGAS, The Future as Nightmare, New York 1967.

BIBLIOGRAFIJA

J. BURKHARDT, Die Entstehung der modernen Jahrhundertrechnung, Göppingen 1971 – C. M. CIPOLLA, Clocks and Culture, 1300–1700, London 1967 – H. ENSLIN, Die Entwicklung der bürgerlichen Zeit seit 1800: Alte Uhren 11/1 (1988), 60–75 – R. GLASSER, Die humanistische Wertschätzung der Zeit: Die Welt als Geschichte 7 (1941), 165–180 – D. S. LANDES, Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World, Cambridge/Mass. 1983 – A. MAURER, Alles eine Frage der Zeit? Die Zweckrationalisierung von Arbeitszeit und Lebenszeit, Berlin 1992 – K. MAURICE/O. MAYR, Die Welt als Uhr. Deutsche Uhren und Automaten 1550–1650, München 1980 – W. NAHRSTEDT, Die Entstehung der Freizeit, Göttingen 1972 – R. J. QUINONES, The Renaissance Discovery of Time, Cambridge/Mass. 1972 – E. STÜRZL, Der Zeitbegriff in der elisabethanischen Literatur, Wien 1965 – E. THOMPSON, Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism: Past & Present 38 (1967), 56–97 – Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur (Analecta Cartusiana 117), Salzburg 1986 – Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert, sud. R. W. MEYER, Bern 1964 – Zeitreise (Katalog), Basel 1993.

Peter Dinzelbacher

A. AVENI, Rhythmen des Lebens. Eine Kulturgeschichte der Zeit, Stuttgan 1991 – G. BÖHME, Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant, Frankfurt 1974 – H. BOURGEOIS ir kt., L'expérience chretiénne du temps, Paris 1987 – B. CAZES, Histoire des futurs, Paris 1986 – G. DOHRN-VAN-ROSSUM, Die Geschichte der Stunde, München 1992 – G. DUX, Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt 1989 – N. ELIAS, Über die Zeit, Frankfurt 1984 – E. FINK, Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung, Den Haag 1937 – W. GENT, Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung, Frankfurt 1934 (ND Hildesheim 1965) – R. GLASSER, Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffes, München 1936 – A. GOUREVITCH, Le temps comme problème d'histoire culturelle: Les cultures et le temps, Paris 1975, 257–276 – H. GROTEFEND, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1891/98 – H. GÜNTHER, Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1993 – H. HÖHNL ir kt., Zeit und Zeitlichkeit, Freiburg 1961 – G. HONNEFELDER (Sud.), Was also ist die Zeit?, München 1989 – I. A. JENZEN (Sud.), Uhrzeiten. Die Geschichte der Uhr und ihres Gebrauches, Frankfurt 1989 – W. KAEMPFER, Die Zeit und die Uhren, München 1991 – D. LEPAN, The Cognitive Revolution in Western Culture, Houndmills 1989 – K. LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart [6]1973 – J. VAN DER POT, De periodisering der geschiedenis, 's-Gravenhage 1951 – H. REUTER, Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Diss. Bonn 1941 – R. SCHAEFFLER, Die Struktur der Geschichtszeit, Frankfurt 1963 – M. SCHÖPS, Zeit und Gesellschaft, Stuttgart 1980 – S. TABONI (Sud.), Tempo e società, Milanas 1985 – Temporalité ec aliénation, Rom 1975 – H. THEISSING, Die Zeit im Bild, Darmstadt 1987 – J. THYSSEN, Geschichte der Geschichtsphilosophie, Bonn [4]1970 – ST. TOULMIN/J. GOODFIELD, Entdeckung der Zeit, München 1970 – R. WENDORFF, Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa, Opladen 1980 – TAS PATS (Sud.), Im Netz der Zeit, Gütersloh 1989 – G. WHITROW, Die Erfindung der Zeit, Hamburg 1991 – Zeiterfahrung und Personalität, Frankfurt 1992 – M. YOUNG/T. SCHULLER (Sud.), The Rhythms of Society, London 1988 – R. ZOLL, Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit, Frankfurt 1988.

Vardų rodyklė

APIMA PAGRINDINĮ TEKSTĄ IR KOMENTARUS IŠNAŠOSE.
Į RODYKLĘ NEĮTRAUKTI VARDAI IŠ BIBLIOGRAFINIŲ IŠNAŠŲ,
BIBLIOGRAFIJŲ IR ILIUSTRACIJŲ PRIERAŠŲ.

EUROPOS
mentaliteto
ISTORIJA

Sudarytojas PETER DINZELBACHER
Dail. ELONA MARIJA LOŽYTĖ

Leidykla „Aidai“ (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius. Užs. Nr. 623
Spausdino AB „Vilspa“
Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius

„Švietimas Lietuvos ateičiai“ – projektas, atsiradęs sutapus Lietuvoje vykstančios švietimo reformos ir filantropo George'o Soroso veiklos idėjoms bei siekiams. Jį įgyvendina Atviros Lietuvos fondas, bendradarbiaudamas su Švietimo ir mokslo ministerija. Projekto paskirtis – tobulinant švietimo sistemą, paskatinti lietuvių tautos ir krašto tautinių mažumų kultūrinę pažangą, atviros pilietinės visuomenės Lietuvoje kūrimąsi.



ISBN 9986-590-71-X